D 21 120 F

KÖNIGSTEINER STUDIEN

3. Vierteljahr 1969 · 15. Jahrgang der „Königsteiner Blätter“ · Postverlagsort Frankfurt/Main

Herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein im Taunus in Verbindung mit den wissenschaftlichen Instituten beim Albertus-Magnus-Kolleg Königstein e.V.

A. Bitterlich, K. Braunstein, L. Drewniak, P. Hadrossek, A. K. Huber, A. Janko, A. Kindermann, E. Kroker, H.-J. Schulz, P. Wenzel

Verleger:

Albertus-Magnus-Kolleg, Königstein im Taunus e.V.

Schriftleitung:

Prof. Dr. Adolf Hampel, in Verbindung mit:
Prof. Dr. Leander Drewniak OSB,
Akademiedirektor Prof. Dr. Paul Hadrossek,
Prof. Dr. Augustinus Kurt Huber OPraem,
Prof. Dr. Dr. Eduard Kroker,
Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz.

Anschrift:

624 Königstein/Taunus, Bischof-Kaller-Straße 3, Telefon (06174) 4303

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Augustinus Kurt Huber OPraem.
Prof. Dr. Adolf Hampel
624 Königstein/Ts., Bischof-Kaller-Straße 3

Versand und Zahlungsverkehr besorgt: Albertus-Magnus-Kolleg in Königstein/Ts., Postscheckkonto Frankfurt/Main Nr. 794

Herstellung:

Pallottinerdruck · Limburg/Lahn



Augustinus Kurt Huber

Iberische Kulteinflüsse im Barock der böhmischen Länder

Die Tatsache einer neuen (teilweisen) Romanisierung der kirchlichen Kultur Mitteleuropas im nachtridentinischen Zeitalter durch Annahme italienischer und spanischer (weniger französischer) Kultinhalte und -formen war als solche immer bekannt. Über den Umfang des iberischen Anteils wurden wir aber erst durch das bahnbrechende Werk Georg Schreibers „Deutschland und Spanien“ (Düsseldorf 1936) näher unterrichtet[1]. Für Bayern geben Arbeiten von Benno Hubensteiner, Hugo Schnell und T. Gebhard näheren Aufschluß[2]. Schreiber hatte dabei auch den Blick auf Österreich und die böhmischen Länder gerichtet und auf einiges Bemerkenswerte (Montserratmotiv, Prager Jesulein) hingewiesen. Eine monographische Behandlung dieses Themas für diese Gebiete steht jedoch noch immer aus. Im folgenden soll für die böhmischen Länder wenigstens ein Rahmen für eine solche umfassende und erschöpfende Arbeit geboten werden. Bekanntes und unbekanntes Material wird gewiß noch manches zutage fördern.

Die engen dynastischen Bande zwischen Spanien und den österreichischen habsburgischen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert lassen von vornherein ein ergiebiges Feld erwarten, zumal Prag unter Rudolf II. die Residenz des Kaisers und Königs von Böhmen gewesen ist (1583—1612), nachdem bereits Ferdinand I. und Maximilian II. zeitweise dort Aufenthalt genommen hatten. Der Hof, die Anwesenheit der spanischen Botschafter und die spanische Kolonie in Prag, die Verwendung böhmischmährischer Adeliger für diplomatische Missionen in Madrid, Familiengründungen und -verbindungen zwischen Mitgliedern der spanischen und einheimischen Aristokratie schufen bereits im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts eine erste gesellschaftliche

---

[1] Vgl. dazu noch G. Schreiber (Herausg.), Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben (Forschungen zur Volkskunde 16/17), Düsseldorf 1934, darin: G. Schreiber, Strukturwandel der Wallfahrt, 1 ff.; ders., Spanische Motive in der deutschen Volksreligiosität (Spanische Forschungen 1/5), Münster 1935, 1 ff.; ders., Der Montserrat im deutschen Erinnerungsbild, ebd. 7, 1938, 258—292; ders., Spanien und die deutsche Volksfrömmigkeit, in: Volk und Volkstum, Jahrbuch für Volkskunde 1 (1936) 307 ff.; ders., Die Sakrallandschaft des Abendlandes. Mit bes. Berücksichtigung von Pyrenäen, Rhein und Donau (Mitteilungen des Institutes für Volkskunde 2), Düsseldorf 1937; ders., Spanien und die deutsche Volkskunde, in: Volk und Volkstum 2 (1937) 104 ff. — Schreiber spricht von Prag als bemerkenswertem Kultzentrum für diese Zeit (Strukturwandel, 53 f., 168; Sakrallandschaft, 28 f.

[2] B. Hubensteiner, Bayern und Spanien, in: Gemeinsames Erbe — Perspektiven europäischer Geschichte. Herausg. Karl Rüdinger, München 1959, 89 ff.; ders., Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern, München 1967; H. Schnell, Bayerische und spanische Kunst des Barock, in: Der Zwiebelturm 7 (1952) 243 f.; T. Gebhard, Volkskunst in Bayern und Spanien, ebd., 247 f.

Basis für politische, kulturelle und religiöse Einflüsse aus dem spanischen Weltreich. Spanische Ordensleute oder von spanischen Ordensstiftern geprägte Gemeinschaften, oft gestützt von diesem Adel, bildeten die andere Schicht für die religiös-kirchliche Vermittlung. Das Weltreich als der mächtigere, kirchlich geschlossene und missionsbewußte Partner hat sich unter Philipp II. und seinem Nachfolger für das kirchlich gefährdete und politisch exponierte Böhmen als den Eckpfeiler der habsburgischen Herrschaft stärkstens bemüht. Bohdan Chudoba hat dieses nicht spannungsfreie politische, religionspolitische und gesellschaftliche Geschehen, das mit der Schlacht am Weißen Berg (1620) zum Sieg Habsburgs über die aufständischen protestantischen Stände führte und eine energische Rekatholisierung einleitete, das aber auch in den Dreißigjährigen Krieg einmündete, eindrucksvoll dargestellt[3]. Die politische Bundesgenossenschaft wurde zwar 1648 gelöst; das bisherige Verhältnis zwischen Wien und Madrid kehrte sich um. Österreich wurde politisch führend. Aber gerade jetzt werden die religiösen Motive Spaniens erst in größerem Umfang in den böhmischen Ländern, zu denen bekanntlich bis 1742 auch ganz Schlesien zählte, wirksam und greifbar.

Herrscher, Hof und Adel

König (Kaiser) Ferdinand I. (1526—1564), der Bruder Karls V., kam aus Spanien. Sein Sohn und Nachfolger, Maximilian II. (1564—1576), weilte einige Jahre am spanischen Hofe, wo er mit Maria, der Schwester Philipps II., vermählt wird. Beider Söhne, der spätere Kaiser Rudolf II. (1576—1612) und Erzherzog Ernst, werden in Spanien erzogen. Ferdinand III. (1637—1657) heiratete 1631 die Infantin Maria Anna, die Schwester Philipps IV., und Leopold I. (1657—1705) verband sich 1666 mit der Infantin Margarete Theresia, der Tochter des genannten spanischen Königs. Auch in umgekehrter Richtung gab es Heiraten. Der bekannten reformationsfreundlichen Haltung Maximilians II. galt die besondere Sorge der Spanier, auch Rudolf II. mißtraute man. Diesen beiden Herrschern, ja in gewissem Sinne bereits Ferdinand I., schien der spanische konfessionelle Integralismus nicht auf die böhmischen Verhältnisse übertragbar. Eine Episode besonderer Art im österreichisch-spanischen Verhältnis war der Kampf des nachmaligen Kaisers Karl VI. (1711—1740) um die spanische Krone, wobei er jedoch gegen den bourbonischen Bewerber unterlag (Span. Erbfolgekrieg 1700—1714). Karl brachte nicht nur viele Spanier mit nach Wien, unter ihm kam es zu einer neuen „spanischen Welle" in

[3] Roudnická politika, in: Sborník historického kroužku 23 (1932) 49—54, 113—118, 177—184; ders., Španělé na Bílé Hoře, Prag 1939, [2]1945; ders., Spain and the Empire 1519—1643, The University of Chicago Press 1952, span. Übersetzung: España y el Imperio (1519—1643), Madrid 1963; J. Borovička, Archiv v Simancasu — Příspěvek ke kritice zpráv španělských vyslanců, in: Zprávy zemského archivu království českého III, Prag 1910, 115 ff. Dazu A. Wandruszka, Das Haus Habsburg — Die Geschichte einer europäischen Dynastie, Stuttgart 1956, 120 ff.; G. Mecenseffy, Habsburger im 17. Jahrhundert. Die Beziehungen der Höfe von Wien und Madrid während des Dreißigjährigen Krieges (Archiv für österr. Geschichte, 121), Wien 1957; H. Benedikt, Die Casa d'Austria, das Reich und Europa. Entwicklung des österr. Universalismus bis 1866, in: Spectrum Austriae, herausgg. von O. Schulmeister u. a., Wien 1957 (S. 118 f.: „Mit der Wiedergewinnung Böhmens hat die span. Weltmonarchie ihre letzte Sendung erfüllt"); F. Heer, Das Heilige Römische Reich, Bern 1967 (über die „Achse Madrid—Wien", S. 219—247).

Österreich (Klosterneuburg, der „österreichische Eskorial"), in deren Gefolge die religiösen spanischen Motive noch weit ins 18. Jahrhundert dauerten. Die österreichischen Herrscher und Könige von Böhmen trugen den Titel eines Infanten, und im Prager Veitsdom blickten von der Chorwand die Wappen der alten spanischen Königreiche.

Die spanischen Botschafter am Kaiserhof vertraten erfolgreich die Interessen Spaniens im Hinblick auf das Reich, bei ihnen lag die Entscheidung und Führung unter den schwächeren Nachfolgern Maximilians II. San Clemente, Zuñiga und Oñate sind hier zu nennen. Zusammen mit einheimischen böhmischen und zum Teil hispanisierten Familien bilden diese die „spanische Partei". Ferdinand II. (1617/19—1637) hält sich wieder enger an Spanien, wobei dieses während des Dreißigjährigen Krieges keineswegs im Sinne konfessioneller Scharfmacherei intervenierte[4]. In Prag gab es eine spanische Kolonie mit einer geistlichen Bruderschaft (hermandad)[4a].

Den 1548 nach Spanien reisenden Erzherzog Maximilian, den späteren Kaiser, hatten mehrere böhmische Adelige begleitet. Unter diesen befand sich der in kaiserlichen diplomatischen Diensten bewährte Wratislav von Pernstein († 1582); dieser schloß 1556 die Ehe mit Doña Maria Manrique de Lara[5]. Nach dem Tode ihres Gemahls übersiedelte diese von Leitomyschl nach Prag, wo sie der Mittelpunkt der höheren Gesellschaft wurde. In diese Stellung trat nach ihrem Ableben ihre Tochter Polyxena ein, zuerst vermählt mit Wilhelm von Rosenberg († 1592), hierauf mit Zdeněk von Lobkowitz, dem Herrn auf Schloß Raudnitz, dessen Bibliothek und Gemäldesammlung die enge Verbundenheit mit der spanischen Kultur bezeugt[6]. Auch Lobkowitz kannte Spanien, 1595 war er in außerordentlicher Mission in Madrid. Seit 1599 böhmischer Hofkanzler und sehr einflußreich, war er das Haupt der spanischen Gruppe in Böhmen. Von den anderen Töchtern Maria Manriques starb Luisa als Priorin eines Karmels in Madrid, Joanina begleitete 1582 die nach Spanien zurückkehrende Kaiserinwitwe Maria und vermählte sich dort mit einem Granden. Unter den Begleitern der Brautfahrt Maximilians hatte sich auch der Kärntner Adam von Dietrichstein befunden. Dieser nahm Margareta de Cordona, aus dem Hofstaat der Kaiserin Maria, zur Frau. Später war er kaiserlicher Gesandter in Madrid. Seine Kinder wurden spanisch erzogen. Unter diesen war der in Madrid geborene spätere Bischof von Olmütz, Kardinal Franz von Dietrichstein († 1636), der führende Mann in der Rekatholisierung Mährens, zugleich kaiserlicher Statthalter[7]. Die Töchter Adams gingen nach Spanien zurück, das sie mit ihrer Mutter als ihre Heimat betrachteten. Eine von ihnen wurde als Witwe Karmelitin in Madrid. Die Dietrichsteins erwarben Schloß und Herrschaft Nikolsburg in Südmähren, wo sie sich dauernd niederließen. Wir haben nur die wichtigsten genannt. Familienverbindung und diplomatische Verwendung sind nicht allein bestimmend gewesen für die spanische Ausrichtung. Zur „facíon española" zählen auch andere, wie Wilhelm von Slawata, Karl von Liechtenstein. In einem weiteren (unpolitischen) Sinne gehören dazu auch die späteren adeligen Vermittler spanischer Kulte und spanischen Frömmigkeitsstils, so der Feldherr und Herzog von Friedland, Albrecht

[4] A. Wandruszka, Das Haus Habsburg, 139.

[4a] Chudoba, España 250.

[5] Marias Mutter Isabella hatte im neapolitanischen Reformkreis um Valdés, Ochino und Vittoria Colonna verkehrt und deswegen vor der Inquisition fliehen müssen. Vgl. dazu und zum folgenden Chudoba, Španělé 95, 121 ff., 159.

[6] M. Dvořák — B. Matějka, Topographie der Historischen und Kunstdenkmale, Bd. 27/2: Der polit. Bezirk Raudnitz (Raudnitzer Schloß), Prag 1910, 7 f., 89 ff.; M. Dvořák, Die Ahnengalerie von Raudnitz, in: Gesammelte Aufsätze zur Kunstgeschichte, München 1929, 212 ff., Teilabdruck in: Slavische Geisteswelt — West- und Südslaven III, Baden-Baden 1959, 174—180. Spanische Säle (bzw. Galerien) gab es außer am Prager Hradschin noch in den Schlössern von Rosenberg, Gratzen, Náchod, Neuhaus.

von Waldstein – der übrigens von Spanien gestützt wurde –, ferner spanische Generale oder Oberste des Dreißigjährigen Krieges, die für ihre kaiserlichen Dienste mit Gütern in Böhmen ausgestattet wurden, wie die Brüder Marradas, Hoeff-de Huerta u. a. Auch für einheimische Herren ergab sich durch Kriegsdienst, sei es in Spanien selbst oder in den spanischen Niederlanden, Berührung mit der spanischen Welt. Böhmische Adelige waren auch Mitglieder spanischer Ritterorden, die ihnen Ehre und Einkommen brachten.

Die spanischen Gemahlinnen der Habsburger kamen mit spanischem Gefolge, darunter waren auch spanische Beichtväter [8]. Einen solchen hatte auch der unvermählte Rudolf II. Von unmittelbaren Wirkungen hören wir, daß seit Ferdinand I. in Wien und Prag der in Spanien übliche Brauch der Fußwaschung am Gründonnerstag durch den König geübt wurde [9].

Die „Spanier" fördern Orden und Klöster, so Maria Manrique und die Gemahlin des Gesandten Monteagudo das Jesuitenkolleg in Prag [10], der Botschafter San Clemente die Thomaskirche und die Kapuziner am Hradschin, er ist Mitbegründer der dortigen Bruderschaft der Geißler (1606) [11]. Der kaiserliche Offizier Don Martin Hoeff-de Huerta († 1637), ein hispanisierter Flame, in Südböhmen begütert, unterstützte das Jesuitenkolleg in Klattau, die Barmherzigen Brüder in Prag und die Maria-Schnee-Kirche ebendort. Als Vertreter der gewaltsamen Gegenreformation und durch seine Habgier machte er sich jedoch verhaßt und fiel bei Hofe in Ungnade [12]. Der genannte Marradas stiftet in Prag die Fassade der Karmelitenkirche Maria de Victoria nach dem Vorbild von San Andrés in Madrid und den Hochaltar im Kloster Emaus. In Budweis läßt er an die Dominikanerkirche eine Kapelle für das dort seit alters her verehrte Gnadenbild anbauen [13]. Adelige Patronatsherren werden öfter – meist beeinflußt von Orden, den Jesuiten vor allem – als Anreger und Vermittler greifbar, wenn in Landkirchen Böhmen-Mährens Altäre und Statuen zu Ehren neuer Heiliger, die der iberischen Welt angehören (Franz Xaver, Isidor u. a.), errichtet werden. Auch nichtadelige Gönner gibt es, wie der spanische Kaufmann Juan Ochoy, der an der Gründung des Jesuitenkollegs in Brünn beteiligt ist [14]. – Welche Kultmotive und -formen im einzelnen von der Dynastie und der Adelsschicht ins Land gebracht wurden, wird im weiteren Verlauf der Darstellung gezeigt werden.

[7] G. Schnürer, Kath. Kirche und Barock, Paderborn 1937, 330: „[D. hatte] früh das Bewußtsein der Überlegenheit der kath. Kultur in sich aufgenommen nebst der spanischen Grandezza, die er höchst wirksam zur Geltung zu bringen vermochte." Dabei macht Schnürer jedoch auch auf die in Rom empfangene Prägung aufmerksam.

[7a] Wandruszka, a.a.O. 139.

[8] Beichtväter: Juan Spínola, Diego Avellaneda (Kaiserin Maria); Hurtado Pérez SJ (Rudolf II.): Jarosl. Lenz, Kulturní styky českošpanělské v zrcadle dějin, Prag 1930, 5; Diego Quiroga (Kaiserin Maria Anna); Diego a Cambero OSB (Profeß von Compostela, 1670 Prior und 1678 Abt von Emaus) (Kaiserin Margareta). Vgl. Chudoba, España 247; A. Kroess, Geschichte der Böhm. Provinz der Gesellschaft Jesu (Quellen und Forschungen zur Geschichte Österreichs und der angrenzenden Gebiete, 13) Bd. I, Wien 1910, 249; Wandruszka, a.a.O. 139; L. Helmling, Emaus, Prag 1903, 47 f.

[9] Chudoba, Španělé 71.

[10] Chudoba, Španělé 128.

[11] Ebd. 191; Grablege der Spanier bei St. Thomas, ebd. 191 f.

[12] J. Blau, Geschichte der künischen Freibauern im Böhmerwalde, Pilsen [1932]; B. Bogar, Milosrdní Bratři, Prag 1934, 188.

[13] Chudoba, a.a.O. 266; Lenz, Kulturní styky 7; Helmling, Emaus 40, 75; W. Ladenbauer, Das soziale Wirken der kath. Kirche in der Diözese Budweis, Wien 1899, 87. – Für das Kloster Emaus stiften Freiherr Paradis de Echaida einen Jakobus-Altar und Freiherr de Querta den Maria-Himmelfahrts-Altar (Helmling, a.a.O. 40, 76, 101); nicht einsehen konnte ich: J. Lenz, Španělské kulturně historické památky v Praze. Ročenka hl. města Prahy na rok 1935.

[14] Chudoba, a.a.O. 120.

Orden und Klöster

Die Spiritualität des katholischen Barock ist ohne die neuen Ordensgemeinschaften spanischen Ursprungs nicht denkbar. Dies gilt vor allem für die Gesellschaft Jesu. Hinzu kommen – in Abstand – die reformierten Karmeliten und die Barmherzigen Brüder. Diese Gemeinschaften haben zumindest den Kult ihrer Stifter und Ordensheiligen ins Land gebracht und gefördert. Es ist natürlich, daß es unter ihnen anfangs spanische Ordensmitglieder gab, zumal auch der empfindliche Mangel an geeigneten einheimischen Kräften ausländische Hilfe notwendig machte. Dabei ist zu beachten, daß auch italienische, wallonische und flämische Kräfte aus dem spanischen Herrschaftsgebiet kommen. Über die eigenen Ordenskulte hinaus werden diese auch Inhalte der allgemeinen spanischen Frömmigkeit vermitteln (Isidor-Verehrung, Caravaca-Kreuz u. a.). Man wird diese Orden als solche jedoch nicht ohne weiteres für bewußte Träger einer spanisch-nationalen Sendung halten dürfen. Dazu war das personelle spanische Element doch zu gering, vor allem aber wollten sie der universalen Kirche dienen. So erhielten die Jesuiten ihren Auftrag von Rom, und ihre namhaftesten Ordensheiligen, die Spanier Ignatius und Franz Xaver, galten als Heilige der gesamten Kirche. König Ferdinand I. hatte 1555 das in vieler Hinsicht strategisch wichtige Prag für eine Niederlassung der Gesellschaft Jesu ausersehen. 1566 entstand eine solche in Olmütz. Obwohl die ersten Patres in Prag Niederländer und Deutsche waren, traten doch auch bald Spanier hinzu [15].

Seit 1561 wirkte Hurtado Perez in den habsburgischen Ländern, nach Stationen in Prag, Tyrnau, Oybin leitete er 1566–1594 das Kolleg und die Universität in Olmütz. Oft wurde er von Maria Manrique nach Leitomyschl gerufen. Er war Beichtvater Rudolfs II. und des Bischofs von Olmütz und nahm an der katholischen Missionierung Mährens aktiven Anteil [16]. Diego Ximenez revidiert kurz vor 1600 die Olmützer Studienordnung und dringt 1602 als Visitator des Prager Kollegs auf engen Anschluß an den hl. Thomas von Aquin [17]. Als Rektoren des Prager Klemenskollegs wirkten: Melchior Trevino aus Xenivilla, von 1595 bis 1601, er war Beichtvater der Kaiserin Maria, auch verkehrte er viel im Hause Pernsteins und beim spanischen Botschafter [18]. Petrus Ximenez, vorher in Graz und Olmütz, Rektor von 1623 bis 1629, Beichtvater des Botschafters Zuñiga, trat in Gegensatz zum Erzbischof, Kardinal Harrach, indem er die Anwendung der staatlichen Gewalt bei der Rekatholisierung befürwortete und in der Universitätsfrage die Kompetenz des Erzbischofs auszuschalten trachtete [19]. Diego de Avellaneda war meist am Hofe und Beichtvater der Kaiserin [19a]. Andere Namen sind: Fernando Jaén, ein Salmaticenser Theologe [19b]; Emanuel Vega, ein Portugiese;

[15] Kroess, Geschichte der Böhm. Provinz der Gesellschaft Jesu I, 515 f.; R. Zimprich, 400 Jahre deutsches Gymnasium in Olmütz, Eßlingen [1967?], 13.

[16] Kroess, a.a.O. 381, 394, 515, 618; Lenz, a.a.O. 5.

[17] Kroess, a.a.O. II/2, Wien 1927, 531, 843; K. Eschweiler, Rodrigo de Arriaga SJ – Ein Beitrag zur Geschichte der Barockscholastik, in: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens (Span. Forschungen der Görresgesellschaft, 3), Münster 1931, 270.

[18] Kroess, a.a.O. I, 480, 494 f.

[19] Kroess, a.a.O. II, 1, 121 u. passim.

[19a] Kroess, a.a.O. I, 249; Chudoba, a.a.O. 126.

[19b] Chudoba, ebd.

Juan Gonzalez; Ignaz de Rojo († 1644) wirkte in Olmütz und Prag und war Beichtvater des Kardinals Dietrichstein[20]. Als Visitator weilte 1566 der Biograph des heiligen Ignatius, Jerónimo Nadal, begleitet von Jaques (!) Ximenez, in Prag[20a]. Der wissenschaftlich bedeutendste spanische Jesuit in Prag aber war Rodrigo de Arriaga († 1667), der in der Geschichte der Barockscholastik einen wichtigen Platz einnimmt und der der Prager Universität neuen Glanz verlieh[21]. Nach kurzer Lehrtätigkeit in Valladolid, lehrte er 1625—1639 in Prag und war anschließend Dekan (1631—1641), Kanzler (1642—1653), Studienpräfekt (1653/54), Lehrer des Spanischen bei Ferdinand II. und Prediger der Gemahlin Ferdinands III., Maria Anna.

Die Jesuiten haben, ausgehend von ihren eigenen Kollegskirchen, vor allem die Verehrung des hl. Ignatius von Loyola und des hl. Franz Xaver weit im Lande verbreitet. Gerade durch letzteren, den Missionar in Indien und Japan, haben sie die böhmischen Länder an die weiten Horizonte der Weltkirche angeschlossen. Die von Spanien und Portugal eröffneten Wege nach Südamerika und Asien wurden später, vor allem im 18. Jahrhundert, auch vom Ordensnachwuchs aus den böhmischen Ländern beschritten, wodurch Deutsche und Tschechen in engste Berührung mit der iberischen Frömmigkeit traten[22]. Die ignatianische Spiritualität und der triumphale Gestus des neuen Katholizismus haben den einheimischen Barock stark geprägt. In ihren Schuldramen haben die Jesuiten den Zuschauern auch spanische Vorbilder heroischen christlichen Lebens vorgeführt. Bisher konnten für die Zeit zwischen 1609 und 1748 (mit Einschluß Schlesiens, das zur böhmischen Ordensprovinz gehörte) siebzehn solcher Themen festgestellt werden[23]. Jesuiten besorgten natürlich auch Übersetzungen der spanischen geistlichen Schriftsteller ihres Ordens[24], so eines Alfons Rodriguez[25], Ludwig de Ponte[26], Joh. Eusebius Nieremberg[27]. Man wird bei der Verbreitung iberischer Kultmotive und aszetischer Literatur im Lande vor allem den Einfluß der Jesuiten — infolge

[20] Kroess, a.a.O. I, 480, II/2 (Wien 1938) 650 f., 652.
[20a] Chudoba, a.a.O. 126.
[21] Eschweiler, a.a.O. 253 ff.; Neue Deutsche Biographie I, 398 f.; B. Schneider, in: LThK ²I, 904; Kroess, II/2, siehe Register.
[22] Zd. Kalista, Cesty v znamení kříže — Dopisy a zprávy českých misionařů 17. a 18. věku ze zámořských krajů, Prag ²1947; J. Jaksch, Sudetendeutsche in der Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts (Schriftenreihe des Sudetend. Priesterwerkes Königstein/Ts., 5), Königstein/Ts. 1957.
[23] Joh. Müller, Das Jesuitendrama in den Ländern deutscher Zunge vom Anfang (1555) bis zum Hochbarock (1665), Bd. II, Augsburg 1930; F. Menčík, Příspěvky k dějinám českého divadla (Rozpravy č. akademie císaře Františka Josefa pro vědy . . . Jg. IV, Kl. III, c. 1), Prag 1895.
[24] Da es für den deutschbömisch-mährischen Bereich noch keine Bibliographie der religiösen Barockliteratur gibt, können im folgenden in der Hauptsache nur tschechische Veröffentlichungen angeführt werden.
[25] Durch Jiří Konstanc SJ († 1673), vgl. Zd. Kalista, České baroko, Prag 1941, 299; eine tschechische Rodriguezbiographie erschien Prag 1665, vgl. J. Jungmann, Historie literatury české, Prag ²1849, 324, Nr. 1276.
[26] 5 Teile Betrachtungen (rozjímání) Prag 1670 und 1675 von Math. Wenzel Šteyer SJ († 1692) und Jiří Konstanc, vgl. Kalista, a.a.O. 347; Jungmann, a.a.O. 331, Nr. 1421. Der Prager Jesuitentheologe Joh. Tanner († 1694) veröffentlichte drei lateinische biographische Werke über de Ponte (1690, 1691, 1698), vgl. Kalista, ebd. 348.
[27] Praesentia Dei s. přitomnost boží; Jungmann, ebd. 330, Nr. 1403.

ihres Schulunterrichtes, ihrer Volksmissionen, ihrer längeren oder kürzeren Aufenthalte an Orten und bei adeligen Patronatsherren — in Rechnung zu stellen haben.

Die reformierten Karmeliten sind in einem unmittelbaren Sinn als Vertreter spanischer Ordensreform anzusehen. Die Einführung dieses Ordens in den habsburgischen Ländern, bald auch in Bayern[28], geht auf das Wirken des bekannten Feldpredigers der katholischen Liga, des spanischen Karmeliten Dominicus a Jesu Maria zurück[29]. Seinem Auftreten, bei Vorzeigen eines Marienbildes und eines Kreuzes, wurde der für die Liga glückliche Ausgang der Schlacht am Weißen Berg bei Prag zugeschrieben[30]. Durch kaiserliche Förderung entstand die Ordensniederlassung in Wien 1622, und 1624 in Prag bei der ehemals evangelischen Salvatorkirche auf der Kleinseite, die nunmehr in „Maria vom Siege“ umbenannt wurde. Einem Gelöbnis Ferdinands III. entsprang auch die Gründung eines Karmelitinnenklosters bei St. Joseph in Prag-Kleinseite im Jahre 1656, nachdem bereits 1631 Prager Adelige einen solchen Plan gehabt hatten. Unter den ersten nach Prag entsandten Karmelitinnen befand sich auch die ehemalige Hofdame der Kaiserin Maria, die Spanierin Maria de Cardenas Villanueva (Euphrasia Maria de Jesu)[31]. Die Karmeliten des männlichen wie weiblichen Zweiges haben im „Prager Jesulein“ den weitaus bekanntesten und populärsten Kult — in spanisch-böhmischer Synthese — gepflegt und verbreitet.

Der Trinitarierorden, im Mittelalter in Spanien zum Loskauf christlicher Sklaven gegründet, kam nur als spanisch-reformierter Zweig 1705/08 — ebenfalls über Wien — nach Prag. Der Konvent wurde 1719 selbständig[32]. Eleonora von Mans-

[28] B. Hubensteiner, Vom Geist des Barock — Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern, München 1967, 95 ff.
[29] Der auch als erfolgreicher Diplomat verwendete Karmelit war zuvor Klosteroberer in Toledo und Madrid, hierauf Ordensgeneral in Rom gewesen; er stand in hoher Gunst bei Maximilian I. von Bayern, dem Führer der Liga, und am Kaiserhofe, während eines Aufenhaltes in Wien starb er 1630. Vgl. A. Gindely, Ein Beitrag zur Biographie des P. Dominicus a Jesu Maria, Wien 1883; Dominicus a Jesu Maria Ord. Carm Disc., seine Persönlichkeit und sein Werk. Eine Festschrift zum 300. Todestag, herausgg. von A. M. Knoll, E. K. Winter, J. Zessner-Spitzenberg, Wien 1930; darin: K. Joss, Die Karmeliter in Österreich, 88 ff.; E. K. Winter, Dominicus a Jesu Maria und der Staat, 190 f.; Joh. Fl. Hammerschmid, Prodromus Gloriae Pragenae, Prag 1723, 468 ff.; De Mesters, in: LTkK ²III, 481.
[30] In der Gedächtniskirche am Weißen Berg ist diese Szene in W. L. Reiners Fresken (18. Jh.) festgehalten, Lenz, a.a.O. 7.
[31] Diese Hofdame soll 1634 in einem Gesicht die Stadt Prag geschaut haben und dort ein neues Kloster, in das gerade Karmelitinnen einziehen, M. J. Waltendorf, in: Knoll-Winter, Festschrift . . ., 132—146. Erste Oberin des Prager Karmels war die 1663 im Rufe der Heiligkeit verstorbene und aus Italien stammende Maria Electa a Jesu, deren eingetrockneter Leichnam in sitzender Haltung ausgestellt blieb. Hammerschmid, a.a.O. 471 ff., E. Rich, Die Karmeliten in Böhmen und das Prager Jesulein, in: Knoll-Winter, a.a.O. 158—173. Von Prag gingen 1629 Karmeliter und 1711 Karmelitinnen nach München, Hubensteiner, a.a.O. 95, 97.
[32] Hammerschmid, a.a.O. 352 ff.; weitere Niederlassungen in Stienowitz 1753, in Mähren: Holeschau 1746, Zaschau 1725, vgl. A. Žák, Österr. Klosterbuch, Wien 1911, 216 f. — Ob die in Wolfsberg bei Zeidler seit dem Mittelalter bestehende Dreifaltigkeitsbruderschaft, seit 1604 mehr-

feld, eine geborene Prinzessin Fondi, ist die Patronin dieser Stiftung, die von ihrem spanischen Beichtvater, dem Trinitarier Johannes a Cruce († 1708) eingerichtet wurde. Unter den ersten Klostervorstehern waren nochmals zwei Spanier (Bartolomeo a Jesu, Michael ab Assumptione). Die Barmherzigen Brüder, gestiftet in Granada (1540) von Johann von Gott, ließen sich 1620 in Prag nieder, sie kamen jedoch von der italienischen Kongregation und scheinen kultisch kaum über ihre Häuser hinaus gewirkt zu haben[33].

Die am meisten spanische Ordensgemeinschaft in unseren Ländern war zweifellos der zur Kongregation von Montserrat gehörende Konvent in Emaus (Prag)[34]. Der Montserrater Benediktiner Benedikt Peñalosa de Mondragon, geboren in Granada, war 1632 nach Österreich gekommen, um Spenden zu sammeln und die Verehrung des katalanischen Gnadenbildes zu verbreiten. Zuvor hatte er bereits in Mexiko in diesem Sinne mit Erfolg gewirkt. Bildkopien der Schwarzen Muttergottes hatte er mitgebracht. In Peñalosa, der auch eine Schrift über die vier Vorzüge Spaniens verfaßt hat, tritt uns ein ausgesprochener Propagator eines spanischen Kultes entgegen. Ferdinand III., seit 1631 mit einer spanischen Infantin vermählt, gelobte in der Schlacht bei Nördlingen (1632) die Errichtung eines Montserratklosters in Wien. Der kaiserliche Generalissimus Waldstein (Wallenstein) faßte — ebenfalls während des Feldzuges — in Gesprächen mit seinem spanischen Begleiter Navarro einen ähnlichen Plan. Er wollte sogar die Stiftung des Kaisers in den Schatten stellen und auf dem ihm gehörenden Berg Bösig (Bezděz) in Nordböhmen das katalanische Bergheiligtum geradezu bis ins einzelne nachahmen. Er sprach von Berg, Tälern, Quellen und Büschen, von zwölf Einsiedeleien im Umkreis des Klosters, von insgesamt 60 Mönchen und 12 Sängerknaben. Das Kloster am Bösigberg, wofür er hunderttausend Gulden ausgeben wollte, solle dieselben päpstlichen und landesherrlichen Privilegien erhalten wie das Mutterkloster und diesem unterstellt sein, den sechsten Teil der Einkünfte sollte es ihm abliefern. Das böhmische Kloster sollte Ausgangspunkt weiterer ähnlicher Niederlassungen werden. Dafür wollte der Stifter in die Gebetsgemeinschaft von Montserrat aufgenommen werden, außerdem solle im katalanischen Heiligtum eine Waldsteinkapelle mit dem Wappen des Feldherrn entstehen, und vor dem Gnadenbild eine entsprechend gekennzeichnete silberne Lampe angebracht, am Todestage des Stifters aber ein Anniversarium gehalten werden. Mit Peñalosa in Wien wurden

mals von den Päpsten bestätigt und für den Loskauf der Christensklaven eintretend, mit dem Trinitarierorden zusammenhängt, kann vorläufig nicht ermittelt werden. Vgl. Joh. Schlenz, Maximilian Rudolf Freiherr von Schleinitz und seine Zeit (Geschichte des Bistums und der Diözese Leitmeritz, 2), Warnsdorf 1914, 485.

[33] Weitere Niederlassungen: Neustadt a. d. Mettau (1692), Kukus (1743) u. a., vgl. Žák, Österr. Klosterbuch, 224 ff.

[34] Zum folgenden A. M. Albareda, La congregació benedictina de Montserrat a l'Austria i a la Bohemia, Montserrat 1924, 51 ff., 185 ff.; Helmling, a.a.O.; ders., Die literarische und künstlerische Tätigkeit im kgl. Stifte Emaus in Prag, in: Studien u. Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Zisterzienserorden 25 (1904) 655 ff.; Schreiber, Spanien und Deutschland, 393.

schriftliche Vereinbarungen getroffen, nachdem Waldstein in der Schlacht bei Lützen (15. November 1632) das förmliche Gelübde einer solchen Gründung gemacht hatte. Dieser Plan des ehrgeizigen Feldherrn scheiterte jedoch an seinem gewaltsamen Ende im Jahre 1634.

Hatte der Kaiser in Wien nur ein Priorat (erst seit 1708 Abtei) der „Schwarzspanier" errichtet, so gründete er 1635 als Dank für den Sieg bei Nördlingen in Prag im Slawenkloster Emaus eine Abtei dieser Kongregation. Der unermüdliche Peñalosa wurde dort 1636 als erster Abt eingeführt. Bis 1701 waren nur Spanier Äbte des Klosters „Unserer Lieben Frau vom Montserrat" in Prag[35]. Das Emauskloster hat dann 1666 den Waldsteinschen Plan in wesentlich bescheidenerem Umfang verwirklicht, indem es auf dem ihm vom Kaiser zugewiesenen Berg Bösig ein Priorat errichtete[36].

Von spanischen Benediktinern des Emausklosters sind bekannt Ignaz Vinzenz Rojo, ein geistlicher Schriftsteller. Der spanische Prior Isidor a Croce wird 1651 Abt des Chorherrenstiftes am Karlshof in Prag, das er bis zu seinem Tode 1681 leitet; mit der finanziellen Hilfe spanischer Wohltäter vermag er dieses Kloster zu restaurieren[37]. Die weitaus bekannteste und interessanteste Figur des spanischen Emaus, ja aller Spanier geistlichen Standes in Böhmen überhaupt, ist der zweite Abt, Johann Caramuel von Lobkowitz[38].

Dieser 1606 in Madrid geborene Polyhistor — wie es derer im Barockzeitalter einige gab — war eigentlich Zisterzienser. Nach Studien in Salamanca lehrte er in Alcalà und Löwen, von 1642 bis 1647 wirkte er am Disibodenberg in der Diözese Mainz. Seit 1646 in Böhmen, bewährte er sich u. a. während des Schwedeneinfalls als Festungsbaumeister. Erzbischof Kardinal Harrach machte ihn zu seinem Ratgeber und Generalvikar, wenn er auch Caramuels rücksichtsloses Rekatholisierungsprogramm im Sinne Ferdinands II. nicht billigte. Bei der Gründung des Bistums Königgrätz 1665 war zunächst dieser Spanier von Ferdinand III. als erster Bischof ausersehen. Wegen der starken Gegnerschaft im Lande und weil er bereits in Italien Bischof geworden war, kam es jedoch nicht dazu. Caramuel beschloß sein Leben 1682 als Bischof von Vigevano in Italien. Als Theologe war er bei thomistischer Grundhaltung für alle Wissenschaften, auch die außerscholastischen, offen. Das mathematische Wissenschaftsideal hatte es ihm angetan. In moraltheologischer Hinsicht — er bekämpfte den Rigorismus der Jansenisten — wurde ihm später der Ruf eines „princeps laxistarum" angehängt. Caramuel schrieb 1655 auch eine Biographie seines Landsmannes Dominicus a Jesu Maria.

[35] Äbte: Caramuel-Lobkowitz 1647—1661, Antonio de Sotomayor 1661—1678, Diego a Cambero 1678—1701. Die Mitglieder waren jedoch Belgier und Deutsche, kaum Einheimische. Dies ändert sich erst nach 1700, nachdem die Observanz gemildert wurde. Helmling, Emaus 34 ff.; E. Poche—J. Krofta, Na Slovanech. Stavební a umělecký vývoj pražského kláštera, Prag 1956, 26 ff.

[36] Albareda, a.a.O. 70; Helmling, a.a.O. 60.

[37] K. Navrátil, Paměti kostela P. Marie na nebe vzetí a sv. Karla Velikého . . . na hoře Karlově, Prag 1877, 183.

[38] K. Spahr in: LThK ²II, 936; Allgemeine Deutsche Biographie III, 780; Helmling, Die literar. u. künstlerische Tätigkeit . . ., 658—661; E. Winter, Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum, Salzburg 1938, 218, 239, 245 f., 266; Kroess, II/2 (Wien 1938) 556 ff.; H. Brückner, Die Gründung des Bistums Königgrätz, Königstein/Ts. 1964, 50 ff.

verehrt wurde. Nach 1600 gelangte es durch Vermittlung der Jesuiten und Franziskaner auch nach Mitteleuropa. Der bekannte Dominicus a Jesu Maria soll mit einem solchen Kreuz, das nachher nach Altötting gebracht wurde, das Heer der Katholischen Liga vor der Schlacht am Weißen Berg gesegnet haben. In den böhmischen Ländern gibt es viele Kirchen, Kapellen und Denksäulen, die mit einem solchen Kreuz gekrönt sind. Als Schutz gegen Sturm und Blitzschlag[51]. Die Pestkapelle zur hl. Rosalia in Tuchoměřice — ein Landgut der Jesuiten — trägt seit 1676 ein „spanisches Kreuz" [52]. In den Grundstein der Jesuitenkirche in Königgrätz wurde 1654 neben Reliquien „ein spanisches und caracavenskisches Kreuz" eingeschlossen[53]. Der Mißbrauch als Amulett scheint es gewesen zu sein, daß dieses Kreuz von päpstlichen Verboten betroffen wurde (1678 Widerruf der gewährten Ablässe)[54].

Marienverehrung: Diese hat im 17. und 18. Jahrhundert allgemein durch den von Spanien besonders gefeierten Immakulatakult eine eigene Note erhalten. Die spanienfreundlichen Habsburger Ferdinand II. und Ferdinand III. waren — ebenso wie die damaligen Wittelsbacher — diesem Kult besonders zugetan; auch die Orden, voran die Jesuiten, förderten seine Verbreitung[55]. 1647 ließ Ferdinand III. in Wien und 1650 in Prag[56] je eine Mariensäule errichten, welche die Immakulata zeigen. Im Lande wurden daraufhin viele solcher Säulen aufgestellt. Eine der hervorragendsten befindet sich am Niederring in Olmütz[57]. Der Kaiser schrieb auch für die Professoren der Universitäten und die Doktoren den Eid auf die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens vor. Von Immakulata-Bruderschaften hören wir[58].

Auf eine sehr direkte Weise kam hingegen — wie wir sahen — die Verehrung des

[51] Münsterer, Das Caravacakreuz 250.
[52] A. Podlaha, Postvátná místa království českého, Reihe I: Erzdiözese Prag, Teil 5, Prag 1911, 129.
[53] J. N. Eiselt, Die Jesuiten in Königgrätz, Königgrätz 1863, 13.
[54] Münsterer in: LThK [2] II, 936.
[55] A. Coreth, Pietas austriaca — Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich (Österreich Archiv), München 1959, 47 ff. — Wie die Spiritualität der Prämonstratenser der Barockzeit vom spanischen Ordenszweig stark mitgeprägt und gerade mit dem Immakulatakult eng verbunden wurde, zeigt A. K. Huber, a.a.O. 371 ff.; eine Untersuchung über den Einfluß der entsprechenden benediktinischen Konzeption des in Salzburg lehrenden spanischen Ordenstheologen Sfondrati auf die österreichisch-böhmischen Klöster ist erwünscht.
[56] A. Šorm, Z dějin Marianského sloupu, in: Šorm-Krajča, Marianské sloupy v Čechách a na Moravě, Prag 1939, 22 ff.
[57] J. Matzke, Religiöse Barockdenkmäler im Ostsudetenland, Bd. I: Olmütz und Mittelmähren, Königstein/Ts. 1954, 32 ff.; weitere Immakulatastatuen in Mähren: Mähr.-Neustadt, Sternberg, Neutitschein, Mähr.-Trübau, Friedeck, Hohenstadt, Landskron, vgl. Matzke, a.a.O. I, 74, 67 u. II (Königstein/Ts. 1965) 58, 31, 74 f., 41, 12. In Böhmen (Diözese Leitmeritz): Bensen, Haida, Graber, Jungbunzlau, Karbitz, Leitmeritz, Libochowitz, Nimburg, Přichowitz, Wartenberg, Teplitz, Lyssa, vgl. F. Endler, Das soziale Wirken der kath. Kirche in der Diözese Leitmeritz, Wien 1903, 30. — Für Friedeck vermutet J. Matzke (a.a.O. I, 20) das Vorbild des spanischen Pilar-Heiligtums in Saragossa. Hier könnten nur archivalische Unterlagen Klarheit schaffen.
[58] Z. B. in Maria Schnee (1665) in Südböhmen, vgl. W. Ladenbauer, Das soziale Wirken der kath. Kirche in der Diözese Budweis, Wien 1899, 108.

katalanischen Marienbildes vom Montserrat in unsere Länder. Der schon genannte spanische Benediktiner Peñalosa hatte eine gemalte Kopie der Statue am Montserrat nach Österreich gebracht. Danach wurden drei Holzstatuen verfertigt, die an die nacheinander entstehenden Montserratklöster in Wien, Prag und am Berge Bösig[59] verteilt wurden. Auf welche Weise der Stifter des Monserrat in Sitzgras bei Zlabings, Bartholomäus von Tannazoll († 1658), eine Nachbildung der Gnadenstatue erhalten hat, ist nicht zu ermitteln[60]. Während diese genannten Montserrats Wallfahrtsziele[60a] wurden und so einen größeren Teil der Bevölkerung (auch von jenseits der Landesgrenzen) mit dem Gnadenbild bekannt machten, hören wir noch von einer Kopie, die anscheinend nur innerhalb der örtlichen Grenzen verehrt wurde: die spanischen Generale Bartolomeo und Baltasar de Marradas stifteten in der ihnen pfandweise überlassenen Stadt Wodnian in Südböhmen für den Hochaltar der Pfarrkirche ein Gemälde[61]. Ein aus Holz geschnitztes Marien-Gnadenbild unbestimmten Charakters brachte Graf Philipp Emmanuel von Buquoy aus Spanien mit, das 1704 in der Votivkirche zu Lometz aufgestellt wurde[62].

Andere Heilige: Der im Mittelalter sehr beliebte Jakobuskult, vor allem seine Verbindung mit der Wallfahrt nach Compostela[63], trat in der Neuzeit zurück.

[59] Helmling, Emaus, 33, 38. Das Buch von Wittke, U. L. Frau vom Montserrat und deren Verehrung in Böhmen, Prag 1882, war mir nicht zugänglich. Das Kloster am Bösig wurde unter Josef II. säkularisiert, das Gnadenbild kam 1786 nach Hirschberg.
[60] Dieser kaiserliche Offizier hatte während eines Aufenthaltes in Spanien das katalanische Heiligtum besucht. Ähnlich wie bei Waldstein (Bösigberg) sollte auch hier der Montserrat äußerlich nachgeahmt werden, wenn auch in ungleich bescheidenerem Maße: ein bewaldeter Berg bot sich dafür an, neben einer größeren, steinernen gewölbten Kapelle und sechs anderen („mit Bundwerk") wurden vier Einsiedeleien errichtet und 1651 eröffnet. Unter dem Besitznachfolger, General von Schneiden († 1674), und seiner Gemahlin entfaltete sich die Wallfahrt. 1712 erstand eine größere Kirche, die jedoch 1785 abgerissen wurde. 1865 wurden Kirche und Wallfahrt wieder erneuert. Vgl. J. Springer, Montserrat, Sitzgras 1908, 21 ff.; Gr. Wolny, Kirchl. Topographie von Mähren, 2. Abt.: Brünner Diözese, Bd. III, Brünn 1860, 280 ff.; Schreiber, Sakrallandschaft 29; A. Mahr, Sudetenland — Marianisches Land IV: Wallfahrtsorte Südmährens, Königstein/Ts. 1961, 79 ff., die dort erwähnten Zusammenhänge um den Montserrat wurden von mir (anonym) als dem redigierenden Berater eingefügt.
[60a] Wallfahrtsschrifttum: „Centifolia rosa mystica. Růže stolistá, tajemství plná, z Montserratu ze Spaňhel do Čech přesazená, na vrchu rozkošným, Bezděz řečeným, štěpovaná, Prag 1766, Kalista, a.a.O. 23; bei Jungmann (312, Nr. 1042) der gleiche Titel, nur fehlt „rozkošným" und statt „řečeným" steht: ke cti a chvále p. Marie Montserratské; Rup. Lintzmeyer, Montis Serrati in Hispania ... Neue Beschreibung des weltberühmten spanischen Bergs Montserrat und dessen Kloster, samt deren dreyzehn Einsiedeleyen, so nach dem Spanischen in das Deutsche versetzt und mit heilsamen Sittenlehren vermengt worden, Prag 1777; Helmling, Die literar. und künstlerische Tätigkeit im Stifte Emaus, 667.
[61] Maße des Bildes: 11 Fuß 8 Zoll × 7 Fuß 9 Zoll. Beide Stifter sind mit ihrem Wappen am Bilde kniend dargestellt, der Hintergrund zeigt die Kapellen und Einsiedeleien des katalan. Heiligtums. Joh. Trajer, Historisch-statistische Beschreibung der Diözese Budweis, Budweis 1862, 163; Schreiber, ebd. 28 ff.
[62] Trajer, a.a.O. 149.
[63] Als einer der namhaftesten Compostela-Pilger des 15. Jahrhunderts gilt der böhmische Adelige Leo von Rožmital, Schreiber, Spanien und Deutschland 24, 115; nach O. v. Reinsberg-

Ein Zeugnis für eine neue Jakobusverehrung bietet der Plan des Generalissimus Waldstein, in seiner Stadt Jitschin (Ostböhmen) eine neue große Pfarrkirche nach dem Vorbild des Domes von S. Jago di Compostela zu errichten[64]. Der spanische Oberst Heinrich Paradis de Echaida stiftet 1638 für das spanische Emauskloster, wo er auch seine Ruhestätte fand, einen Altar zu Ehren des hl. Jakobus[65]. Das Türken- bzw. Glaubenskampfmotiv kommt zum Vorschein in einem Kuppelfresko aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Kunratice (Böhmen), das die Christen unter dem Schutze des gegen die Mauren kämpfenden hl. Jakobus zeigt. Dortselbst fand auch eine Prozession mit Reliquien und einer Statue des Heiligen statt[66].

Das 17. und 18. Jahrhundert aber ist die Zeit der Jesuitenheiligen und Spanier Ignatius von Loyola und Franz Xaver. Ihre Verehrung geht verständlicherweise von den Ordensniederlassungen und -kirchen der Gesellschaft Jesu aus. Es gibt keine Ordenskirchen ohne Altäre, Bilder oder Figuren dieser Heiligen. Unüberschaubar ist auch die Zahl der Darstellungen in anderen Kirchen, Kapellen, auf Altarblättern, Wandbildern usw.[67]. Ihr Siegeszug beginnt mit ihrer Kanonisation im Jahre 1622 zu Rom. Überhaupt muß diese Spanier-Kanonisation — es wurden gleichzeitig vier Spanier (Ignatius, Xaver, Isidor, Theresia) neben dem Römer Philipp Neri heiliggesprochen — die sakrale Bedeutung Spaniens in den Augen der katholischen Weltöffentlichkeit mächtig gehoben haben. Das Ereignis wurde von den Jesuitenkollegien durch mehrtägige festliche Veranstaltungen gefeiert, vor allem in den Hauptstädten Prag und Olmütz[68]. Während Ignatius als der Stifter der weit ausgreifenden und bereits erfolgreichen Ordensgemeinschaft einen bevorzugten Platz an Portalen und Fassaden der Ordenskirchen erhält und seine Darstellung oft eine triumphalistische Note erhält und damit das Selbstbewußtsein des Ordens widerspiegelt[69], erscheint Franz Xaver als der Weltmissionar, der dem Evangelium und der christlichen Caritas

Düringfeld (Festkalender aus Böhmen. Ein Beitrag zur Kenntnis des Volkslebens und Volksglaubens in Böhmen, Prag 1862, 363) gab es 131 mittelalterliche Jakobskirchen in Böhmen.

[64] Kroess, II/1, 224; der Bau wurde nach dem Tode des Feldherrn (1634) von den Jesuiten weitergeführt.

[65] Helmling, a.a.O. 76, 101.

[66] Podlaha, a.a.O. I/1, 263; die dem Barockbau vorausgehende gotische Kirche war bereits dem hl. Jakobus geweiht. Die Neubelebung ist wahrscheinlich durch den Patronatsherrn Graf von Goltz herbeigeführt worden.

[67] Beschreibungen von Kirchen und religiösen Denkmälern sind enthalten für Böhmen: die nach politischen Bezirken geordneten Bände der Topographie der historischen und Kunst-Denkmale von verschiedenen Autoren, ferner Podlaha, Posvátná místa království českého, Reihe I: Erzdiözese Prag, 6 Teile, Prag 1907—1912, teilweise auch die genannten Diözesanbeschreibungen von Endler (Leitmeritz), Ladenbauer und Trajer (Budweis). Für Mähren: Gr. Wolny, Kirchl. Topographie von Mähren, Abt. I: Erzdiözese Olmütz, 5 Bde., Brünn 1855—1863 (stand mir nicht zur Verfügung); Abt. II: Brünner Diözese, 4 Bde., Brünn 1856—1861.

[68] Kroess, II/2, 828 ff.

[69] Ignatius in der Mandorla (!) auf der Ignatiuskirche in Prag-Neustadt, öfter mit dem Attribut der Erdkugel und den Allegorien der Erdteile, so die Statue auf der Prager Karlsbrücke, V. V. Štech, Die Barockskulptur in Böhmen, Prag 1959, Abb. 64/3; G. Fehr, Prag — Geschichte und Kultur, Berlin 1967, 119; die Erdteile auch häufig bei Xaver, u. a. auf der Karlsbrücke; Stech, a.a.O. 68, Abb. 64.

weite Horizonte erschließt und im unmittelbaren Dienste am Menschen sich verzehrt. Oft treten die beiden als Patrone und in der bildenden Kunst wie in der literarischen Behandlung gemeinsam auf — „Dioskuren" (Georg Schreiber)[70] —, manchmal im Verein mit noch anderen Jesuitenheiligen, wie Franz Borgia, Jesuitenmartyrer, u. a.[71].

Für erbauliche Auswertung eignete sich besonders die Bekehrungsgeschichte des Ignatius von Loyola. Wir hören, daß Schuldramen dieses Inhalts zwischen 1628 und 1738 mindestens vierzehnmal an verschiedenen Orten aufgeführt worden sind[72]. Literarisch wurde das Leben des Ignatius mehrfach behandelt[73]. Die Gedenktage der beiden Hauptheiligen wurden in den Jesuitenkollegien und -schulen festlich begangen, mit Oktav, wie es scheint[74]. Von der Weihe des Ignatius-Wassers hören wir[75].

Weit mehr ist aber Franz Xaver als Weltmissionar und Wundertäter dem Volke vertraut geworden. Seine Erfolge reihen auch ihn unter die „Triumphatoren". So trägt ein Schuldrama, das 1681 in Böhm. Krummau aufgeführt wurde, den Titel: „Sieger über Europa und Asien"[76]. Als einen Mann großer Mühen um die Kirche, die Braut Christi, hatte ihn bereits eine Aufführung in Olmütz (1611) gefeiert[77]. Die Zahl der Xaverius-Aufführungen übertrifft die der ignatianischen beträchtlich (22)[78]. Kirchen

[70] Patrone: Brežnitz 1640, Trajer, a.a.O. 477; J. Vašica, České literární baroko — Příspěvky k jeho studiu, Prag 1938, 309; Fassadenfiguren: Klattau, Königgrätz, Mariaschein u. a.; gemeinsam beim Hochaltar (1601!) der St. Salvatorkirche, Kroess I, 561; literarisch: Schuldrama in Olmütz (1612): „Res gestae B. P. Ignatii et F. Xaverii", Müller, Jesuitendrama II, 59.

[71] So in der Kirche am Hl. Berg bei Příbram, vgl. F. X. Holas, Dějiny poutního místa marianského Svaté Hory u Příbramě, Svatá Hora 1929, 227.

[72] Neisse 1623, Prag 1624, Olmütz 1628, Jitschin 1630, Brünn 1640, Iglau 1640, Eger 1642, Jitschin 1652, Königgrätz 1660, Jitschin 1666, Zahaň 1676, Iglau 1689, Klattau 1695, Nikolsburg 1708, Prag 1738, Menčík, a.a.O. 95, 97, 98, 102, 103, 106, 110, 114, 122, 130, 133, 139, 147; Müller, Jesuitendrama II, 65, 73; es ist nicht ersichtlich, ob es sich um die wiederholte Aufführung ein und desselben Dramas oder um verschiedene Fassungen handelt.

[73] So von Adam Wenzel Michna von Otradovic (Kalista, České baroko, 341 f.), Nikolaus Lancicius „Lob des Hl. Ignatius" 1630, tschechisch von Jiří Plachý (Ferus?) (Jungmann, a.a.O. Nr. 1254 a); „Lob ... anläßlich der Errichtung der Kirche bei der Stadt Březnic ..., Prag 1639. Lebensbeschreibung: Prag 1673 (Jungmann, 325, Nr. 1284) und Prag o. J. (ebd., Nr. 1285), Gottfr. Hynek, Nový cherubín Sv. Ignacius 1695 (ebd. 326, Nr. 1305; Kalista, a.a.O. 329); Jak. Kolencz SJ († 1623) (zusammen mit Franz Xaver) (Kroess I, 610 f.); Exerzitienbüchlein: Duchovní cvičení, Prag 1721 (Jungmann, 333, Nr. 1444); Andacht: Friedrich Bridel SJ verfaßte Hodinky (=horae) zu Ehren Ignatius' und Franz Xavers (Vašica, a.a.O. 37); Predigt: Joh. Heinšmidberský, Světlo světa a Tovaryšstva Pana Ježíše jest svatý otec Ign. Loyola, Königgrätz 1673 (ebd. 106, 299).

[74] So am Hl. Berg bei Příbram, Holas, a.a.O. 447; die achttägige Andacht: Osm sv. dni, Prag 1772.

[75] Holas, a.a.O. 286, 434.

[76] Menčík, a.a.O. 124; in Mnichovice (Böhmen) zeigt ein Bild des Heiligen mit indi(ani)schen Knaben (Mitte 18. Jh.); Podlaha, a.a.O. I/1, 182.

[77] „Servus Abrahami Rebeccam Isaaco ex Mesopotamia deducens seu Franciscus Xaverius Sponsam Christi ex India magno labore adducens", Müller, a.a.O. 59.

[78] Olmütz 1611, 1612, Znaim 1629, Prag 1638, Eger 1658, Kuttenberg 1658, Königgrätz 1660, Brünn 1660, 1661, Jitschin 1667, Iglau 1671, Breslau 1674, Klattau 1675, Brünn 1675, Troppau 1675, Olmütz 1676, Brünn 1676, Böhm.-Krummau 1681, Königgrätz 1682, Zahaň 1684, Jitschin 1684, Eger 1687, Neisse 1704, Břeh 1735, Menčík 98, 101, 109 110, 111, 114, 117, 119, 120, 121, 124, 125, 127, 128, 129, 138, 146; Müller 59; Schreiber, Spanien und Deutschland 204, 235.

und Kapellen sind ihm geweiht[79]. Nicht wenige Nachrichten betreffen Mirakel, besonders die Abwendung der Pest infolge Anrufung des Heiligen[80]. So wurde er unter die Pest- und Seuchenpatrone aufgenommen[81], Xaver findet sich daher neben Sebastian, Rochus, Karl Borromäus und Rosalia am Sockel vieler Pestsäulen[82]. Auch einzeln, an Straßen, Wegen und auf Brücken, trifft man ihn an[83]. Die Knabenseminare der Jesuiten in Prag und Olmütz (1582) wurden nach Franz Xaver benannt[84]. Es findet sich die Darstellung des sterbenden Missionars[85]. Die Begehung der xaverianischen Freitage ist bezeugt[86]. Von einer Xaverius-Bruderschaft hören wir in Kosova Hora (Böhmen), sie wurde 1739 von dem Adeligen Wenzel Adalbert Karwinsky von Karwin gegründet[87].

Für eine Verehrung des späteren Jesuitenheiligen Franz de Borgia (1624 selig-, 1726 heiliggesprochen), des ehemaligen Herzogs von Gandia, gibt es entsprechend wenig Belege außerhalb der Ordenskirchen. Seine Heiligsprechung im Jahre 1671 bot Anlaß für Festfeier, biographische[88] und schuldramatische Zeugnisse. In der Jesuitenkirche zu Leitmeritz fand eine solche Feier statt[89]. Je ein Schuldrama in Prag und

[79] Endler, a.a.O. 32, spricht von einer Kirche und einer Kapelle in der Leitmeritzer Diözese; die Schloßkirche in Wopořan (1732/35), Trajer, a.a.O. 637.

[80] Zpráwa o velikém triumfu k poctivosti sw. F. X. v městě Neapolis držaném, Prag 1658 (Jungmann 319, Nr. 1169, 324, Nr. 1271, Vašica, a.a.O. 278); Lékář počestný a pocestný ..., Prag 1672 (Jungmann 324, Nr. 1269 b); Der tschechische Jesuit und geistliche Dichter Bridel übersetzte solche Wunderberichte Prag 1658 (Kalista, a.a.O. 330; Vašica, a.a.O. 31). Eine tschechische Version von der Xaverius zugeschriebenen wunderbaren Bekehrung eines Türken in Rom, Prag 1658 (Jungmann 319, Nr. 1187); ein (tschechischer) Bericht über eine Heilung in Sizilien, Prag 1762 (ebd., 322, Nr. 1236).

[81] Kroess II/2, 834; Hammerschmid, a.a.O. 98, 102. Als Dank für das Erlöschen der Pest beging Böhm. Krummau seit 1681 seinen Festtag, der Heilige erhielt ein Bild mit entsprechender Inschrift, Jos. Schwarzmeier, Im Ringe des Krummauer Schloßberges, Krummau 1929, 30 f.

[82] So in Olmütz, Littau, Sternberg, Mähr. Trübau, Brünn, Müglitz, Landskron u. a., Matzke, a.a.O. I, 36, 66,68; II, 12, 26, 31 f., 47.

[83] Die Xaverius-Statue auf der Prager Karlsbrücke wurde 1711 von der Philosophischen und Theologischen Fakultät gestiftet, Hammerschmid, a.a.O. 101.

[84] Kroess II/2, 717; V. Nešpor, Dějiny university Olomoucké (Publikace městského archivu v Olomouci, 3), Olmütz 1947, 45.

[85] So in der Kirche zu Chocerady (Böhmen) ein dem bekannten Barockmaler Peter Brandl zugeschriebenes Gemälde, Podlaha, a.a.O. I/1, 79; eine Grotte mit dem sterbenden Heiligen (1712) in der Nähe von Tuchoměřice (Böhmen), Podlaha I/5, 128.

[86] So in Hrottowitz (Mähren), 1748 gestiftet von Freih. v. Roden in der Laurentiuskirche (Wolny, a.a.O. II/3, 233); siehe die Andachtsbüchlein: Pobožnost pátečni, Prag 1672 (Jungmann 338, Nr. 1572); Pobožnost na deset pátků, Prag 1668 (ebd. 339, Nr. 1586), Pobožnost Xaverianské, ca. 1720 und 1737 (ebd. 341, Nr. 1621 und 1631); die Biographie Xavers ins Tschechische übersetzt von Joh. Ign. Dlouhovessky († 1701) (Kalista, a.a.O. 332 f.); über xaverianische Freitage vgl. Schreiber, Spanien und Deutschland, XIV, 183 ff.).

[87] Podlaha I/6, 43.

[88] Výath života F. B., Prag 1671 (Jungmann 325, Nr. 1282); eine Verdeutschung von Borgias „Enchiridion pietatis christianae“ von Werner Hartmann war bereits in der Klosterdruckerei zu Klosterbruck a. Thaya 1595 erschienen.

[89] Schlenz, Maximilian Rud. Freiherr von Schleinitz 512.

Brünn, 1695 auch in Komotau, handelt von der Bekehrung des ehemaligen spanischen Granden[90]. Immerhin erhält der heilige Ordensgeneral 1710 eine Statue auf der Karlsbrücke zu Prag[91].

Die nach dem Ignatianischen stärkste Komponente spanischer Spiritualität, die Karmelitermystik der hl. Theresia von Avila und des hl. Johann vom Kreuz, hat in den böhmischen Ländern anscheinend nur geringen Widerhall gefunden, sieht man von ihrer popularisierten und gemüthaften Form ab, wie sie im „Prager Jesulein“ vorliegt. Sie scheint den Bereich der Ordenskonvente nicht überschritten zu haben, wenngleich sie mittelbar auf die große Lyrik der Zeit, wie auf die Tschechen Friedrich Bridel SJ und Adam Michna von Otradovic und zuvor in Deutschland auf Friedrich von Spee gewirkt hat[92]. Eine deutsche Übersetzung der mystischen Schriften des Johann vom Kreuz erschien 1729 in Prag[93]. Altäre und Statuen außerhalb der Ordenskirchen sind relativ wenige bekannt[94]. Ein kleines Andachtsbild des hl. Johann vom Kreuz wurde noch um 1800 bei W. Langhammer in Hohenelbe (Nordostböhmen) hergestellt[95]. Als Thema eines religiösen Dramas erscheint Theresia 1682 in Teltsch (Mähren)[96]. Feierlich huldigt dagegen der schon mehrfach genannte spanische General Marradas 1644 der großen Frau und Ordensreformatorin seiner Nation in der Widmungsinschrift über dem Portal der von ihm gestifteten Fassade von S. Maria de Victoria in Prag-Kleinseite[97].

Weit empfänglicher als für die hohe Mystik war das Land für den volkstümlichen spanischen Bauernpatron Isidor († 1130). Durch seine ebenfalls 1622 erfolgte Kanonisation trat dieser Heilige ins Gesichtsfeld der allgemeinen Kirche, vor allem in den von Spanien beeinflußten Ländern. Für seine Verehrung in Böhmen-Mähren-Schlesien ist die Initiative der Jesuiten und adeligen Patronatsherren nachweisbar. Isidor eignete sich in besonderer Weise für Bruderschaften des Landvolkes, die städtischen marianischen Kongregationen erhielten so eine Ausgliederung in den bäuerlichen Bereich.

[90] Menčík 117, 133.

[91] V. V. Štech, Die Barockskulptur in Böhmen, Prag 1959, 58.

[92] H. Cysarz, Deutsche Barockdichtung, Leipzig 1924, 210, 236; ders., Deutscher Barock in der Lyrik, Leipzig 1936, 91; Vašica, a.a.O. 270; E. Winter, Tausend Jahre Geisteskampf, 234 ff.; B. Lifka, L'enfant-Jésus de Prague, 44; A. Škarka, Eros v duchovních písni českého baroka, in: Československa rusistika 13 (1968) 35—44. Die Behauptung bei Němec (The infant of Prague, 36 f.) über das enge Verhältnis der böhm. Spanierinnen Maria Manrique und deren Tochter Polyxena zur theresianischen Mystik ohne nähere Belege.

[93] Von F. Modestus vom hl. Joh. Papt. OCarm. Eine kurze Lebensgeschichte mit Psalmen und Gebeten der beiden Karmelitenmystiker in tschechischer Sprache („Krátký život ...“) erschien Prag 1727 (Jungmann 327, Nr. 1333).

[94] In der Benediktinerabteikirche zu Kladrau (Westböhmen) und Zisterzienserkirche Sedlec bei Kuttenberg; die allerdings erst 1858 erbaute Grabkapelle der Grafen Mensdorff-Pouilly zu Divišov ist Theresia geweiht (Podlaha I/3, 62, dort Statue und Bild); nach v. Reinsberg-Düringfeld (Festkalender, 478) soll in der Diözese Budweis eine Kirche der Heiligen geweiht sein.

[95] Abbildung bei Schreiber, Spanien und Deutschland 264, 483.

[96] Menčík 126.

[79] „Ex liberalitate, singularique devotione in St. Virginem Teresam eiusque sacrum Ordinem ...“

Meist war Isidor dabei Mitpatron neben der Mutter Gottes[98]. Isidorbruderschaften wurden von Jesuitenkollegien gegründet in Olmütz[99], Brünn (Turas), Kuttenberg[100], Teltsch[101], Komein[102], ferner bei der ländlichen Jesuitenresidenz in Tuchoměřice[103]. Ein Isidorschauspiel kam 1635 in Brünn (Lope de Vega!) und 1675 in Kuttenberg zur Aufführung[104]. Von einer Prozession am Sonntag nach dem Fest (10. Mai) hören wir in Groß-Oujezd[105]. Bekannt sind Kapellen, Seitenaltäre, Bilder, auch Statuen im Freien[106].

Isidor gehört zu den beliebtesten und verbreitetsten Stoffen in Legendenerzählungen. Diese begannen mit selbständigen Ausgaben von Jiří Ferus-Plachý (1641, 1647) und Joh. Ign. Dlouhovessky, häufiger sind sie jedoch in Sammlungen zu finden[107]. Es gab auch Isidor-Lieder[107a].

Wie das Pestpatronat die Volkstümlichkeit des hl. Franz Xaver vor allem um 1680 begründete, so ist dies auch bei der hl. Rosalia der Fall. Diese stark legendäre, im spanischen Sizilien beheimatete und 1624 nach Palermo überführte Heilige erhielt Kapellen[108], Seitenaltäre, Bilder und Statuen. Diese vor allem — wie bei Franz Xaver und den übrigen Pestpatronen — an den Pestsäulen (Müglitz, Mähr.-Trübau, Neutitschein, Brünn, Königgrätz u. a.)[109]. Manchmal findet sich die Darstellung der in einer Grotte sterbenden Heiligen[110]. Die um 1680 grassierende Pest hat zu Gelöbnissen und Stiftungen auch zu Ehren der hl. Rosalia geführt. So gelobte 1680 die Pfarrei zu

[98] Em. Kubíček, Národní vědomí českých Jesuitů po dobu Balbínovu, in: XVII vyročení zpráva č. arcibiskupského gymnasia v Praze XIX, Prag 1930, 13.
[99] Deren Statuten wurden 1635, 1670 und 1743 (Troppau) aufgelegt (Jungmann 316, Nr. 1123).
[100] Kroess II/2, 809 f., 819.
[101] „Muttergottes und Isidor", Wolny II/3, 107.
[102] Wolny II/1, 241.
[103] „Congregatio B.M. ad praesepe cum invocatione S. Isidori", Podlaha I/5, 125.
[104] Menčík 100, 119; Müller, Jesuitendrama II, 70; Schreiber, Spanien und Deutschland 342.
[105] v. Reinsberg-Düringfeld, a.a.O. 237.
[106] Kapellen: in Böhmen Depoldowitz bei Eisenstein 1751, Tetětice 1722, Dobročinice 1700/1771, Prusáky 1756 (von SJ err.), Plotiště 1773; in Mähren Lultsch 1670 (von SJ). Altäre: Sollislau (Glocke: Adalbert + Isidor), Bržín (Wirschin) (anf. 18. Jh.), Sulkowetz 1736, Wolframskirchen 1719, Prčice 1730. Bilder: Deckengemälde in der Kirche der Trinitarier zu Stěnovice 1747, in der Annenkapelle zu Panenské Břežany, Turas bei Brünn, Barbarakirche zu Manetin, Dobročinice 1738 (auch Glocke), Krasna. Statuen: Groß-Oujezd, Prčice (Marktplatz, Mitte 18. Jh. errichtet durch Eleonore Renate de la Saga Paradis [!], verm. mit Graf Talmberg), Netolitz (Wenzelskirche), Oberwuldau, Mies (am Wege, mit kaiserl. Doppeladler, 18. Jh.).
[107] Kalista, a.a.O. 314, 332 f.; Jungmann 323, Nr. 1254 b. (Nicht erreichbar war mir: Zd. Kalista, Z legend českého baroka, Olmütz 1934). — Tschechische Ausgaben von Nierembergs Leben Isidors: Prag 1673, Brünn 1748; Jungmann 324, Nr. 1279 c, 327, Nr. 1357; „Auszug aus dem Leben Isidors mit Statuten seines Ordens (=Bruderschaft) und Gebeten" (einer Laudatio Ignatii beigebunden), Jungmann 323, Nr. 1259.
[107a] K. Palas, Pololidové básnictví barokní a kancionálová píseň, in: M. Kopecký (Red.), O barokní kultuře (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis, Facultas Philisophica, 141) Brünn 1968, 77 f.
[108] Friedhofskapelle in Tuchoměřice, Pestkapelle Prčice, Borovan 1681, Burgholz; in Mähren: Poppitz 1716, Klobouk (Mitpatronin), Ober-Wisternitz.
[109] Matzke, a.a.O. I, 16, 70, II, 32, 47, 58 f.
[110] Lomnitz (Wolny II/2, 351), Welehrad (Hurt, a.a.O. 141).

Bürgstein (Böhmen), das Fest der Heiligen künftig durch ein Hochamt, Prozession und strenges Fasten zu begehen[111]. Die meisten Kapellen und Darstellungen gehen auf solche Gelöbnisse zurück. Dramen entsprechenden Inhalts wurden 1661 in Iglau und 1680 in Jitschin, Olmütz und Troppau aufgeführt[112].

Von jüngeren Ordensheiligen wurden im engeren Umkreis der betreffenden Orden verehrt der Dominikaner Vinzenz Ferrer († 1419) und der Franziskanerobservant Petrus von Alcantara († 1562). Eine Sieben-Freitags-Andacht zu Ehren Ferrers erschien in Tschechisch zu Leitmeritz[113]. Von einer Andacht hören wir auch in der Dominikanerkirche zu Znaim[114]. Die Kirche zu Hurkenthal (Südböhmen) ist Ferrer geweiht (1785)[115], ebenso eine Kapelle in Wlaschim (1771)[116]. Die sakrale Triumphstraße Prags — die Karlsbrücke — nahm 1712 eine Ferrerstatue auf[117]. Petrus von Alcantara (1622 selig-, 1669 heiliggesprochen) wurde als Patron bei Fieber angerufen und rückte damit in die Reihe der Seuchenpatrone. So findet sich eine Steinfigur des Heiligen an der Pestsäule in Mähr. Trübau[118], eine für die Pestsäule in Olmütz (1747) vorgesehene Statue wurde jedoch nicht aufgestellt[119]. Die Franziskaner in Pilsen begingen das Fest mit besonderer Feierlichkeit[120]. Alcantaras aszetischmystisches Hauptwerk „Tratado de la oración y meditación" erschien mit einer tschechischen Einführung 1714 in Prag in zweiter Auflage[121]. Von Johann von Gott, dem Gründer der Barmherzigen Brüder († 1550, 1630 selig-, 1690 heiliggesprochen) ist wenig bekannt geworden[122].

Vereinzelt kann kultische Verehrung nachgewiesen werden bei Ferdinand III., König von Leon und Kastilien († 1252, 1671 kanonisiert), dem erfolgreichen Maurenkämpfer und Namenspatron habsburgischer Kaiser der Gegenreformation. In der Diözese Leitmeritz ist ihm eine Kapelle geweiht[123]. Er ist Held in zwei theatralischen Darbietungen, in Opolí 1673 und Sagan (Schlesien) 1704[124]. Zu Ehren der hl. Elisabeth, Königin von Portugal († 1336, 1625 kanonisiert) und Großnichte der hl. Elisabeth von Thüringen, wurde 1662 in Protiwin (Südböhmen) eine Kirche und ein

[111] v. Reinsberg-Düringfeld, a.a.O. 432.
[112] Menčík 111, 124. Eine tschech. Biographie (unter mehreren Pestpatronen), Prag 1649, Jungmann 324, Nr. 1268.
[113] Jungmann 327, Nr. 1337.
[114] Wolny II/4, 100.
[115] Frdl. Mitteilung Pfr. Dichtl, Tyrlaching.
[116] Errichtet von der Gräfin Maria Josefa Auersperg, Podlaha I/3, 182.
[117] Štech, Die Barockskulptur in Böhmen 59.
[118] Matzke, a.a.O. II, 32.
[119] Matzke, a.a.O. I, 52.
[120] v. Reinsberg-Düringfeld, a.a.O. 481.
[121] Jungmann 334, Nr. 1466.
[122] Eine tschechische Übersetzung des De Goveus: „Srcadlo milosredenství ...", Prag 1663, Jungmann 324, Nr. 1275.
[123] Endler, Leitmeritz 32.
[124] Menčík 118, 138.

Hospital erbaut[125]. (Portugal war 1580—1640 mit der spanischen Krone vereinigt.) Dem hl. Raymund (von Penafort?, † 1275, 1601 kanonisiert) aus dem Dominikanerorden ist eine Säule bei Manetin (Westböhmen) geweiht[126]. Dem Büßer und Einsiedler Garinus vom Montserrat setzte 1731/32 der bekannte Barockgraf Sporck im Walde von Kukus ein Denkmal[126a].

Beispiele von Bekehrung oder Glaubenskampf aus spanischen Herrscherhäusern sind Inhalt geistlicher Spiele. So der westgotische Prinz Hermenegild († 585) in Aufführungen zu Neisse 1628, Brünn 1635, Eger 1642, Kuttenberg 1653, Krummau und Leitmeritz 1684, Breslau 1748[127]. Von Rodrigo, dem letzten Westgotenkönig, handelt ein Schauspiel auf Schloß Limbach 1658[128], von König Ramiras Kampf gegen die Mauren eine Aufführung in Brünn 1685[129]. Schließlich erscheint auch der jüngste Held im Kampf gegen die Türken, der Sieger von Lepanto (1571), Don Juan d'Austria, in einem Spiel zu Iglau 1635[130]. „Von der unschuldigen Königin von Aragon Nunia" heißt der Titel eines Spieles in derselben Stadt 1651[131]. Martyrerdramen handeln vom hl. Vinzenz (von Saragossa) in Neisse 1627[132], vom hl. Leovigild († um 582) in Glatz 1652[133], von den Knaben aus Alcalà, Justus und Pastor, in Prag 1609[134]. In die weltweite Mission des mit Spanien vereinigten Portugal führen die Dramen „Über die fünf japanischen Martyrer" in Brünn 1633, Prag 1635 und 1685[135], über „Titus, den erhabenen Japaner" in Neisse 1658[136] und über die zwei japanischen Martyrer Johann und Peter Ingoro in Ung. Hradisch 1661[137].

Es konnte nicht ausbleiben, daß bei den engen Beziehungen zur katholischen spanischen Führungsmacht und bei dem Einströmen so vieler iberischer Motive Spanien selbst als sakral-politische Größe zur Sprache kam. Man huldigt dem katholischen Genius Spaniens. Dabei entzündet sich am starken spanischen Sendungsglauben auch das Bewußtsein vom eigenen religiösen Überlieferungsgut. Beispiele bieten die festlichen Umzüge und Darbietungen anläßlich der Heiligsprechung von Ignatius und Franz Xaver am 19. Juni 1622. In Prag zeigte eine Allegorie Spaniens ein Spruchband mit der Aufschrift: „Ich habe Ignatius das Leben gegeben"[138]. Wenige Jahre darauf gab die Überführung der Gebeine des hl. Norbert aus Magdeburg nach Prag (1627) Gelegenheit zu großen Auftritten. Von der Vorstellung (bisher unbekannter) spanischer Prämonstratenserheiliger war bereits früher die Rede. Im folgenden Jahr hatte das Translationsfest durch die Anwesenheit des kaiserlichen Hofes und des spanischen Gesandten auch einen dynastisch-politischen Akzent. Vor der Tribüne des Spaniers verweilt die Prozession. In einer Szene läßt der hl. Ordensstifter Norbert ein erhabenes Bild Spaniens erstehen: Vor ihm und den Allegorien Spaniens, Portugals, Amerikas und Indiens disputieren drei Jünglinge in spanischer Tracht über die Translation und fragen, warum der Heilige nicht Spanien, das die Heiligen so ehre, als letzte Ruhestatt auserkoren habe. Spanien und Portugal erwidern, daß das von der Häresie so bedrängte Böhmen seine Anwesenheit dringender benötige. Amerika und Indien schließen sich dieser Begründung an, nur bitten sie, Norbert möge auch zur Verbreitung des Glaubens in ihren Ländern beitragen. Spanien in der Rolle der großmütigen und missionsbewußten Macht![139]

Im Jahre 1689 wird unter dem Eindruck der siegreichen Türkenabwehr und wahrscheinlich auch im Hinblick auf Leopold I. enges Verhältnis zu Spanien im Jesuitenkolleg zu Komotau ein Stück aufgeführt, das die „berühmte spanisch-österreichische Frömmigkeit, siegreich über den mohammedanischen Unglauben" feiert[140].

Eine reizvolle und zugleich anzügliche Anspielung auf das Ende des habsburgischen Spanien bietet Anlage und Inschrift eines Pestdenkmals, das die ritterliche Familie von Zeno in Ehrenberg bei Neutitschein (Nordböhmen) 1715 errichtete. Die Inschriftstafel auf geschwungenem barocken Sockel wird flankiert von zwei freistehenden Säulen, welche die Büsten der Pestheiligen Rochus und Sebastian tragen. Die Inschrift selbst deutet die beiden Heiligen als die besseren und unzerstörten Säulen des Herkules(!). Sie hätten bewirkt, daß die Pest nicht über („non plus ultra") den ritterlichen Herrschaftsbereich vorgedrungen sei[141]. Mit dem Ausgang des spanischen Erbfolge-

---

[125] Testamentarische Verfügung der Gräfin Maximiliana Veronika Wratislaw von Mitrowic geb. Šwihowský von Riesenberg, Trajer, Budweis 151, 157; K. Schwarzenberg, Andacht auf Schwarzenbergischen Herrschaften — Zur Patrozinienforschung, in: Schwarzenberger Almanach 34 (1968) Murau/St. 256.

[126] Mit dem Wappen der Gräfin Lažanský, Podlaha I/3, 54.

[126a] H. Benedikt, Franz Anton Graf von Sporck (1662—1738) — Zur Kultur der Barockzeit in Böhmen, Wien 1923, 320 f.; Štech, a.a.O. 84 f., Abb. 121; K. Svoboda (Herausg.), Barock in Böhmen, München 1964, 105.

[127] Sein Fest wurde unter Urban VIII. auf die ganze Kirche ausgedehnt; Menčík 97, 100, 103, 107, 127, 149.

[128] Ebd. 91. Der Ort konnte nicht festgestellt werden.

[129] Ebd. 128.

[130] Ebd. 100.

[131] Ebd. 106.

[132] Ebd. 97.

[133] Ebd. 107.

[134] Müller, Jesuitendrama II, 58.

[135] Ebd. 70; Menčík 99, 100, 127.

[136] Ebd. 110.

[137] Ebd. 111. — Nicht näher bestimmt werden konnte der Vermerk (Menčík 101) über eine Aufführung in Neuhaus 1639: „Alvarez de Luna". — Unter den vielen Translationen von Martyrerreliquien im 17. und 18. Jahrhundert hören wir auch von einer solchen des span. Martyrers Felicissimus im Kapuzinerkloster zu Ung. Hradisch, Kalista, a.a.O. 19.

[138] Kroess II/2, 829.

[139] C. Straka, Přenesení ostatků sv. Norberta z Magdeburku na Strahov (1626—1628), Prag 1927, 78 ff.; A. K. Huber, Spanien und die Prämonstratenserkultur des Barock, in: Histor. Jahrbuch 72 (1953) 370.

[140] Menčík 130.

[141] Abbildung und Inschrift bei Matzke, a.a.O. II, 62: „Ecce, Non fragiles ac detrusae Herculis Columnae, Ast SS. Sebastiani et Rochi ab antiquo inclytae Prosapiae Zenonianae Nunc quoque dominii hujus Praecipuorum tutelarium Certissimae Propitiationis Delubra Quorum suffragii con-

krieges war der Traum Karls VI., Spanien (bis an die Säulen des Herkules) zu gewinnen, zunichte gemacht worden. Die Komposition der Denkmalsgruppe reflektiert in etwa das Wappen Karls V.: zwischen den beiden Säulen u. a. das Spruchband mit dem Wahlspruch „Plus ultra". Zur selben Zeit wurde in Wien die von Karl VI. gestiftete Karlskirche mit den beiden Säulen vor der Fassade konzipiert[142].

Zur spanisch inspirierten Prozessionskultur, wie sie bei den vorhin genannten Festfeiern in Erscheinung trat (Triumphbogen, szenische Gestaltung, Allegorien), können noch einige Einzelheiten angeführt werden. Bei der Heiligsprechungsfeier für Ignatius und Franz Xaver in Olmütz 1622 wurde im Festzug von Militärs ein Kampfspiel aufgeführt als eine Nachahmung des Kampfes um Pamplona[143], bei welchem Ereignis bekanntlich Ignatius schwer verwundet wurde, was seine Bekehrung vorbereitet hat. Des Ignatius weltweite Wirkung bot Anlaß, das Attribut der Erdkugel — so bei der Prager Feier 1622[144] und bei figürlicher Darstellung des Ordensstifters — einzuführen. Eine Festprozession in Budweis unter der Patronanz und persönlichen Beteiligung des Generals Balthasar de Marradas, wobei das alte Budweiser Mariengnadenbild in die von Marradas gestiftete Kapelle übertragen wurde (1634), vereinigte alle nur erreichbaren Repräsentanten der damaligen Gesellschaft: Adel, Geistlichkeit, Militär, Zünfte, Schulen[145]. Kaiser und Erzbischof waren bemüht worden, ihre untergeordneten Stellen zur Mitwirkung aufzufordern. Als Offizianten waren aus Wien zwei namhafte Dominikaner, der Kaiserliche Rat P. Valdespino und der Dekan der Theologischen Fakultät, P. Sigismund (aus Ferrara), eingeladen worden.

Widerstand und Erfolg

Der Einfluß Spaniens in politischer und religiöser Hinsicht ist von den einheimischen Kräften nicht immer bereitwillig aufgenommen worden. Soweit diese nicht katholisch waren, ist das ohne weiteres verständlich. So bezeichnete der der Brüdergemeinde angehörende Václav Budovec († 1621) Spanien als die „Quelle der Ansteckung"[146].

cepto Voto publico imploratis *Non Plus ultra* Processit Pestis integro Triennio per Majorem Moraviae Partem nec non per omnem hanc terrae circum vicinam horride grassata intactos prorsus relinquens Limites Dominii Vet. Titschinensis Sanctorum memoriae sacram."

[142] H. Sedlmayr, Epochen und Werke — Gesammelte Schriften zur Kunstgeschichte, Bd. II, Wien 1960, 183 f. — Die „spanische Kapelle" in Neutitschein ist ein Grabdenkmal für die im Dreißigjährigen Krieg dort von den Schweden niedergemachten 400 neapolitanischen Söldner. Bemerkenswert, wie noch in der josefinischen Zeit die Bevölkerung im hl. Antonius von Padua (Lissabon!), als einem Landsmann der toten „Spanier", den Wächter dieser Begräbnisstätte sahen. Vgl. Matzke, a.a.O. II, 61.

[143] Kroess II/2, 833.

[144] Ebd. 828 ff.

[145] Trajer, Budweis 21 f.: „Alle Gassen und Plätze der Stadt, wo man mit dem Gnadenbilde durchginge, waren auf das schönste gezieret und mit Soldaten besetzt, welche nach Kriegsbrauch Salve geben, wie auch das größer Geschütz in denen Stadtthoren."

[146] Chudoba, Španělé 195.

Und die böhmischen Stände vor 1620, die in der Mehrheit utraquistisch oder protestantisch waren, waren naturgemäß dem ausgreifenden Spanien Philipps II. abgeneigt[147]. Aber auch Kaiser Rudolf II. fühlte sich angesichts der spanischen Übermacht bedrückt[147a]. Es gab auch katholischen Widerstand, dabei wird man gefühlsmäßige Abneigung gegen Fremde überhaupt nicht ausschließen dürfen. Aber auch das Bewußtsein der vaterländischen Überlieferung und des Eigenwertes, vom Humanismus geweckt, wird man beachten müssen.

Mathias Göhl, der Abt von Tepl, mahnte 1589 den ihm unterstellten Propst von Chotieschau bei Pilsen: „Wenn Sie die Jesuiten Jesuitas bleiben lassen, auch mit den wallischen Spaniers nit so viel Gemeinschaft hätten, und kümmerten sich um Ihre Sach, wäre es viel besser. Est practica, die sie nit verstehen ..."[148]. Wir erinnern uns auch der Klagen von Prager Jesuiten über den zu häufigen Besuch ihres spanischen Rektors Trevino bei den Häuptern der spanischen Partei im Lande[149]. Einwände gegen die Niederlassung der fremden (spanischen) Benediktiner in Prag-Emaus erhob der Abt von Braunau als Visitator in den böhmischen Ländern[150]. Im Geistigen wurzelt aber die Reserve gegen Spaniens Einfluß und Vorbild beim tschechischen Jesuiten Bohuslav Balbín, der gegen die sakrale Überfremdung einen eigenen böhmischen, katholischen Patriotismus begründete, indem er die sakralen und hagiologischen Überlieferungen des Heimatlandes ins Bewußtsein hob[151].

Trotz solcher Widerstände ist jedoch, wie wir gesehen haben, der spanische Beitrag beträchtlich gewesen, wenn auch diese neuen Motive und Themen gegenüber den seit dem Mittelalter eingewurzelten Kulten (Apostel, Landesheilige, römische Märtyrer) in der Minderzahl blieben. Mit der Überwindung des Barock durch die Aufklärung ist auch die spanische Sakralkultur, wenn wir von den an Ordensgemeinschaften oder Wallfahrtsorten gebundenen Kulten des Prager Jesuleins und des Montserratbildes absehen, fast völlig zurückgedrängt worden. Die spanischen Taufnamen (Ignatius, Xaver, Isidor, Theresia) hielten sich jedoch — im Landvolk — länger[152]. Aber gerade im Hinblick auf die beiden genannten Kulte bieten die böhmischen Länder — was schon G. Schreiber betont hat und diese Untersuchung noch verdeutlichen konnte — einen sehr eindrucksvollen Beleg für die spanische Kultdynamik im Barock. Bestätigt wird auch, was G. Schreiber als allgemeines Merkmal der spanischen Einwirkung auf Mitteleuropa

[147] Ebd. 68, 164.

[147a] G. v. Schwarzenfeld, Rudolf II. — Der saturnische Kaiser, München 1961, 52 f., 73, 146.

[148] Zit. nach Winter, Tausend Jahre Geisteskampf 175.

[149] Kroess I, 480, 494 f.

[150] Albareda, a.a.O. 91, 115.

[151] Chudoba, a.a.O. 266; Kalista, a.a.O. 19.

[152] Die Vermutung Schreibers jedoch, daß die Verbreitung der spanischen Vornamen in Bayern der besonderen Einwirkung von Wien und Prag zu danken sei (Spanien und Deutschland 252), wird angesichts der neueren Feststellungen bayerischer Forscher (Hubensteiner) von eigenen unmittelbaren Spanieneinflüssen kaum bestätigt. — In den österr. Ländern dürfte der häufige Taufname Theresia jedoch mehr auf das Vorbild der Kaiserin Maria Theresia zurückzuführen sein.

bezeichnet hat: Die spanischen Akzente „brachten den Paulinismus der Tat. Sie verliehen der Predigt neue Enthusiasmen und unendliche Weiten des räumlichen Horizontes, den Aspekt bis Kanton und Paraguay. Sie steigerten in der Gebärde den Rhythmus der Feierlichkeit und des Repräsentativen ..." [153].

[153] Schreiber, Spanien und Deutschland 432. — Von böhmisch-spanischer Gegenbewegung ist neben der Rückwanderung des Jesulein-Kultes bekannt, daß Lope de Vega zwei Stoffe der böhmischen Geschichte dramatisch verarbeitet hat: Přemysl Ottokar II. („El hijo piedoso y la Bohemia convertida") und Herzog Udalrich („El principe Udalrico de Bohemia"). Calderón habe von Böhmen in wohlwollender Weise gesprochen. In einem — allerdings nur kurzlebigen — Drama feierte er 1633/34 Waldstein als Helden der katholischen Sache. Das Schauspiel „El celoso prudente" von Tirso de Molina handelt in Prag, ein anonymes Stück feiert Johann von Nepomuk („Estrella de Bohemia San Juan Nepomuceno") und El Greco schuf ein Bild dieses Heiligen, das in der Casa Greco zu Toledo gezeigt wird. Lenz, Kulturní styky 7 f.; V. Černý, Dva příspěvky ke kulturním vztahům Čech a Španělska, in: Sborník historický 10 (1962) 145—155. — Neben der bayerischen und schwäbischen Hinterglasmalerei gab es auch die böhmische in Spanien: Joh. Ant. Hinke aus Haida besaß vor 1812 eine Handelsvertretung in Cadix, vgl. T. Gebhard, Volkskunst in Bayern und Spanien, in: Der Zwiebelturm 7 (1952) 247 f.

Adolf Hampel

Die christliche Zukunftserwartung

nach der existentialen Interpretation Rudolf Bultmanns

Rudolf Bultmann, der in diesem Jahr seinen 85. Geburtstag feiern konnte, gehört zu jenen Theologen des 20. Jahrhunderts, die über Jahrzehnte hinaus der Theologie — und zwar nicht nur in der eigenen Kirche — die Themen gegeben haben. Sein theologisches Programm, das Kerygma des Neuen Testaments aus dem Mythos herauszuschälen, hat nicht an Aktualität verloren. Im folgenden wird versucht, die entmythologisierte Lehre Bultmanns von der christlichen Zukunftserwartung darzustellen und kritisch zu beurteilen.

I. Darstellung

Für die existentiale Interpretation des Neuen Testaments kann die Überwindung des Todes weder auf einer seelischen Qualität der Unsterblichkeit beruhen, noch überhaupt auf ein — wodurch auch immer begründetes — Leben nach dem Tod hinzielen [1]. Für den modernen Menschen ist der Gedanke an ein verklärtes Sein nach dem Tod nicht nachvollziehbar. Die „Vorstellung von der eigenen Versetzung in eine himmlische Lichtwelt, in der das Selbst himmlische Gewänder, einen pneumatischen Leib erhalten soll, ist für ihn nichtssagend — nicht nur rational unvorstellbar. Denn er versteht nicht, daß in einem solchen Zustand sein Heil bestehen soll, in dem er zur Erfüllung seines Lebens, seiner Eigentlichkeit käme" [2].

Die Bibel selbst gibt uns durchaus kein einheitliches Bild ihrer mythologischen Vorstellungen vom Sein des Menschen nach dem Tod. „Für das Alte Testament ist der Tod einfach das Ende des Lebens, und der Mensch muß es hinnehmen, daß für ihn als irdisches Geschöpf dieses Ende von Gott gesetzt ist. Der Mensch ist wie das Gras, das abgeschnitten wird und verdorrt, wie die Blume, die eine Weile blüht und dann welkt. Schrecklich ist ein früher Tod, und der Fromme bittet Gott, daß er ihn davor bewahren möge. Aber der Tod bedeutet Ruhe, wenn der Mensch alt und lebenssatt stirbt. Den Gedanken der Erweckung aus dem Tode, der sich im Alten Testament nur am Rande findet (Jes. 24—27 und Dan.), ist in späterer Zeit aus dem Iran eingedrungen, und das hellenistische Judentum hat aus dem Hellenismus den Gedanken der Un-

[1] Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen, Tübingen 1958, Bd. I, S. 29 (folgende Zitationsweise: GV I, 29).
[2] Kerygma und Mythos, Hamburg 1960, Bd. I, S. 21 (folgende Zitationsweise: KM I, 21).

sterblichkeit der Seele aufgenommen. Diesen hat das Neue Testament nicht übernommen, wenngleich die Wörter ἀθανασία (1. Kor. 15,53 f.; 1. Tim. 6,16) und ἀφθαρσία (Röm. 2,7; 1. Kor. 15,42.50.53 f.; Eph. 6,24; 2. Tim. 1,10 [Tit. 2,7]; cf. ἄφθαρτος Röm. 1,23; 1. Kor. 9,25; 15,52; 1. Tim. 1,17; 1. Petr. 1,4.23; 3,4) vorkommen. Dagegen hält das Neue Testament durchweg an der Erwartung der Erweckung aus dem Tode fest" [3].

In welchem Sinn soll die Auferstehung von den Toten verstanden werden? Sie kann nicht einen Zustand in einer ausstehenden Zukunft besagen wollen. Damit wäre das Jenseits in Bildern des Diesseits ausgedrückt, was innerhalb des neutestamentlichen Weltbildes noch möglich war, aber innerhalb des modernen Weltbildes nicht mehr ist. Wollen wir den eigentlichen Sinn der mythologischen Zukunftsbilder erfassen, dann folgen wir am besten der Entmythologisierung, wie sie sich bereits in der Theologie des Paulus und Johannes vollzieht. „. . . ungeachtet aller Unterschiede der Denkweise und Begrifflichkeit" besteht „eine tiefe sachliche Verwandtschaft zwischen Johannes und Paulus", und zwar „darin, daß bei beiden das eschatologische Geschehen als ein schon in der Gegenwart sich vollziehendes verstanden ist" [4].

Nach der Lehre des P a u l u s ist mit Jesus von Nazareth das entscheidende Ereignis schon geschehen. Indem wir uns sein Selbstverständnis zu eigen machen, nehmen wir an seinem Tod und seiner Auferstehung teil. „I m k o n k r e t e n L e b e n s v o l l z u g erweist sich, wie die Teilhabe am Kreuz Jesu, so auch die Teilhabe an seiner Auferstehung . . . Wie Paulus die Teilhabe an den Leiden Christi verspüren möchte, so auch die ‚Kraft seiner Auferstehung' (Phil. 3,10). So trägt er an seinem Leibe das Sterben Jesu einher, ‚damit auch das Leben Jesu an unserem Leib offenbar werde' (2. Kor. 4,10 f.)" [5]. Die Vergegenwärtigung des eschatologischen Lebens geschieht durch „die radikale Selbstpreisgabe des Menschen, die radikale Offenheit für Gott . . ., so kann er denn sein Leben in gewaltigen Paradoxien beschreiben (1. Kor. 4,12 f.; 2. Kor. 4,8; 6,9 f.), die alle darauf hinauslaufen ‚als die Sterbenden und siehe wir leben!'" [6].

Die Paradoxie des Lebens im Tode darf aber nicht im Sinne einer aszetischen Abtötung und Weltflucht verstanden werden, sondern als eine Distanz zur Welt, die ihren typischen Ausdruck in der Haltung des ὡς μή findet. „D i e E n t w e l t l i c h u n g ist grundsätzlich keine Askese, sondern eine Distanz zur Welt, für die alle Beteiligung am Weltlichen in der Haltung des ‚als ob nicht' (ὡς μή) vollzogen wird (1. Kor. 7, 29—31). Der Glaubende ist Herr über alle Dinge (1. Kor. 3,21—23), er hat die ‚Vollmacht' (ἐξουσία), deren sich auch der Gnostiker rühmt, aber es gilt: ‚Über alles habe ich Macht, aber ich soll nichts über mich mächtig werden lassen' (1. Kor. 6,12; vgl.

[3] GV III, 163—164.
[4] Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1958, S. 361 (Zitationsweise: TNT 361).
[5] KM I, 45—46.
[6] GV III, 51—52.

10,23 f.). Der Glaubende kann sich freuen mit den Fröhlichen und weinen mit den Weinenden (Röm. 12,15), aber er verfällt keiner innerweltlichen Größe mehr (1. Kor. 7,17—24). Alles Innerweltliche ist für ihn in die Indifferenz des an sich Bedeutungslosen hinabgerückt" [7].

Bei J o h a n n e s kommt die Vergegenwärtigung der ζωή, die mit der ζωή αἰώνιος identisch ist, noch stärker zum Ausdruck als bei Paulus. Indem „Johannes die apokalyptische Eschatologie eliminiert, führt er die ‚schon von Paulus eingeleitete Vergeschichtlichung der Eschatologie' [8] radikal durch. Auferstehung von den Toten, Kommen des Geistes, Parusie und Gericht sind mit dem ersten Kommen Christi, das sich für uns in der Verkündigung ereignet, schon geschehen". „Das Weltgericht ist nicht ein bevorstehendes kosmisches Ereignis, sondern ist die Tatsache, daß Jesus in die Welt gekommen ist und zum Glauben gerufen hat (Joh. 3,19; 9,39; 12,31). Wer glaubt, der hat schon das Leben, der ist vom Tode zum Leben hinübergeschritten (5,24 f. usw.). Äußerlich ist für den Glauben nichts anders geworden, aber sein Weltverhältnis ist ein anderes: die Welt kann ihm nichts mehr anhaben; der Glaube ist der Sieg über die Welt (1. Joh. 5,4)" [9]. „Auferstehung und Parusie sind für Johannes identisch . . . Das eine Ereignis aber, das in alledem gemeint ist, ist kein äußeres Geschehen, sondern das innere: der Sieg, den Jesus gewinnt, indem sich aus der Überwindung des Anstoßes im Menschen der Glaube erhebt. Der Sieg über den ἄρχων τοῦ κόσμου, den Jesus errungen hat, ist die Tatsache, daß es jetzt den Glauben gibt, der in ihm die Offenbarung Gottes sieht" [10].

Im Zeugnis des Paulus bleibt die apokalyptische Eschatologie zwar erhalten, aber sie wird von ihm entscheidend modifiziert. Während in der jüdischen Eschatologie die Hoffnung sich auf das Volk bezieht, ist die paulinische Hoffnung, obwohl noch im Kleid der Apokalyptik, „am Heil des einzelnen orientiert" [11].

Sosehr auch Paulus und Johannes die Vergegenwärtigung des (ewigen) Lebens durchführen mögen, so halten doch beide an der Vorstellung fest, daß das jetzt schon gegenwärtige Leben erst in der Zukunft vollendet wird: Paulus blickt „im Sinne der apokalyptischen Eschatologie auf eine kosmische Katastrophe, auf die Auferstehung der Toten und das Weltgericht" [13], während Johannes „zu der hellenistisch-gnostischen Hoffnung vom Aufstieg der Seelen in die Lichtwelt greift" [14]. Bei beiden liegt ein dialektisches Verhältnis von Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit des Lebens vor. Der eigentliche Sinn dieser Dialektik ist, die Geschichtlichkeit menschlichen Seins zum Ausdruck zu bringen. „Gewiß nach Paulus wie nach Johannes ist der Mensch durch

[7] KM I, 29.
[8] TNT 390.
[9] KM I, 30.
[10] TNT 410.
[11] GV III, 102.
[13] In: Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1958, S. 56 (folgende Zitationsweise: GE 56).
[14] GV III, 90.

den Glauben an die in Jesus erschienene Gnade Gottes schon in der Gegenwart zum Leben befreit. Aber er hat dieses sein Leben nicht einfach als einen Besitz, so wenig wie sein Glaube eine ein für allemal besessene Überzeugung, sondern ein stets neu zu vollziehender Glaubensakt ist. Die Gegenwart ist ja keine stillhaltende Zeit; als ein eigentümliches ‚Zwischen‘ ist sie entweder von der Vergangenheit oder von der Zukunft bestimmt; der Mensch stirbt entweder ständig mit seiner ständig entschwindenden Vergangenheit oder er lebt aus seiner Zukunft. Der Gott der Gegenwart ist immer der kommende Gott; und gerade nur indem er das ist, ist er der Gott der Gegenwart, dessen Gnade den Menschen von der Gebundenheit an seine Vergangenheit befreit und für die Zukunft — für Gottes Zukunft — öffnet“ [15].

Wenn nach allgemein christlichem Verständnis Ursprung und Ziel der Hoffnung die künftige Auferstehung von den Toten, und Ursprung und Ziel der Furcht die künftige Verdammung ist, so ereignet sich nach Bultmanns Verständnis beides, Vollendung und Verdammung, im eschatologischen Jetzt der Gegenwart — je nachdem ob einer glaubt oder nicht glaubt. Die Parusie, die Auferstehung von den Toten und das Gericht, wird von Johannes nicht geleugnet, oder „zu einem Seelenvorgang, einem Erlebnis umgedeutet“, sondern „Johannes öffnet dem Leser die Augen: die Parusie *ist* schon gewesen! Jene naive Teilung in eine erste und zweite Parusie, die wir anderswo finden, wird verworfen. Denn es gibt nur noch zwei Möglichkeiten: im Leben zu sein oder im Tod, im Himmel oder in der Hölle. Ja, in der Hölle; denn das Leben in der Welt ohne den Glauben an die Offenbarung ist fortan die Hölle“ [16]. Die Wende vom alten zum neuen Äon ist keine kosmische Katastrophe, sondern ein geschichtliches Ereignis, d. h. „der alte Äon, als der Äon der Sünde . . . ist je meine Vergangenheit, der ich ein Sünder war. Und die Zukunft, zu der ich befreit bin, ist dann je meine Zukunft“ [17]. Beide Möglichkeiten bieten sich mir im jeweiligen Jetzt, im eschatologischen Jetzt, in der Gestalt von Glaube und Unglaube als die Möglichkeit meiner selbst an.

Zur besseren Erfassung der existentialen Interpretation vom ewigen Leben kann uns noch Bultmanns Jenseitsbegriff dienen. Mein Jenseits ist demnach nicht ein Ort oder ein Zustand, den ich nach dem Tod erreiche. „Sondern es ist das Ich, das für menschliches Streben immer gleich fern ist, und das doch in paradoxer Weise immer jeweils Gegenwart werden kann“ [18]. „Indem jeder Augenblick mich in Frage stellt und meine Entscheidung fordert, bringt er mir gleichsam die Möglichkeit entgegen, mein eigentliches, jenseitiges Ich hier und jetzt zu realisieren. Die Frage ist, ob ich in der Offenheit für die Zukunft mein Ich gewinne. Ich kann es in der Entscheidung ergreifen, indem ich in ihr ein Neuer werde; und ich kann es verfehlen, indem ich der

[15] Ebenda.
[16] GV I, 144—145.
[17] GV III, 42.
[18] GV III, 70.

Alte bleibe“ [19]. In dieser Sicht ist auch die Ablehnung der Unsterblichkeit und die Bejahung der Auferstehung von den Toten durch das Neue Testament zu verstehen. „Es (das christliche Sterben) muß freilich als die Auferstehung von den Toten verstanden werden und nicht als Unsterblichkeit der Seele, d. h. nicht als ein Festhalten dessen, was man je hat und ist, des Vorläufigen, sondern ein Preisgeben alles dessen. Der Glaubende muß über sich selbst das Todesurteil fällen (2. Kor. 1, 9). Er muß den Tod auf sich genommen haben“ [20]. Mein Jenseits bedeutet für mich also nicht das künftige unparadoxe Heil oder Unheil, sondern es ist als das paradoxe Leben im Tode in jedem Augenblick neu zu gewinnen. Es ist nicht etwas real Ausstehendes, sondern ein Strukturelement der jeweiligen Gegenwart.

Mit dieser Erklärung des ewigen Lebens ist Bultmann seinen Voraussetzungen — der Verschlossenheit des vorfindlichen Bereiches gegenüber supranaturaler Einwirkung und dem existentialen Verständnis der Eigentlichkeit menschlichen Seins — treu geblieben. Sinn des Christusgeschehens kann es nicht sein, uns ein neues Leben nach dem Tod zu eröffnen, sondern uns innerhalb unserer Grenzen das Leben, d. h. ein entsprechendes Selbstverständnis, zu ermöglichen. In der Offenbarung „handelt“ es „sich für ihn (den Menschen) nicht darum, die Grenzen zu sprengen, sondern sich in seinen Grenzen zu verstehen“ [21]. Eine ausständige Zukunft ist für ein richtiges Selbstverständnis völlig bedeutungslos: „Mag nun noch etwas kommen wie eine Auferstehung aus den Gräbern . . ., das kann nichts anderes mehr sein, als wie man jeden Morgen vom Schlaf erwacht. Das Entscheidende ist geschehen“ [22].

Weil das sachgemäße Selbstverständnis Leben aus dem Unverfügbaren bedeutet, kann uns die Offenbarung das Leben nur als ein zu glaubendes, unverfügbares, mitteilen. Während Paulus das sola-fides-Prinzip auf den Weg zum Heil anwendet, bezieht es Johannes auf das Heil selbst. Johannes wendet sich nicht gegen ein falsches Verständnis des Heilswegs (eigene Gerechtigkeit), sondern er „bekämpft ein falsches Verständnis von Leben“ [23]. „Der Glaube ist also die *Überwindung des Anstoßes* — des Anstoßes, daß dem Menschen das Leben nur in dem Wort begegnet, das ein bloßer Mensch, Jesus von Nazareth, ihm zuspricht — ein Mensch, der den Anspruch erhebt, daß in ihm Gott begegne, ohne daß er diesen Anspruch für die Welt glaubhaft machen kann. Es ist der Anstoß des *ὁ λόγος σὰρξ ἐγενετο*. Er ist damit der Sieg über die Welt (1. Joh. 5, 4)“ [24].

In der Theologie Bultmanns werden Ansätze protestantischen Denkens bis zu ihrer letzten Konsequenz durchgeführt [25]. Die radikale Trennung von religiösem und ding-

[19] GV III, 72.
[20] GV III, 28.
[21] GV III, 32.
[22] GV I, 144—145.
[23] TNT 427.
[24] TNT 428.
[25] Bultmann vermerkt mit Genugtuung gegenüber seinen protestantischen Kritikern, daß R. Marlé ihm diese Konsequenz bescheinigt (GV III, 179, 185).

haftem Bereich wird vollzogen; die iustitia bleibt immer eine aliena, vor mir liegende; das (ewige) Leben bleibt immer ein zu glaubendes[26].

II. Stellungnahme

Da die Zukunftserwartung einen derart zentralen Platz in der neutestamentlichen Verkündigung einnimmt, fällt es schwer anzunehmen, daß Bultmann allen Ernstes meint, das Neue Testament wolle seiner innersten Absicht nach nichts darüber aus-
sagen, ob wir nach dem Tode noch etwas zu erwarten haben oder nicht. Deshalb macht
sich der Leser auf die Suche nach Aussagen im Werk Bultmanns, die sich vielleicht doch
noch anders verstehen ließen. Bultmann macht aber das Finden nicht gerade leicht.
Manchmal flammt ein Hoffnungsfunken auf, vornehmlich in seinen „nicht nur" Sätzen,
in denen Bultmann den Gedanken ausdrückt, daß das (ewige) Leben nicht nur ein zu-
künftiges, sondern auch schon ein gegenwärtiges ist. Meist gibt er dabei paulinische
oder johanneische Auffassungen wieder, und es ist oft nicht klar, ob er damit schon
den eigentlichen Sinn oder nur die den eigentlichen Sinn verdeckende mythologische
Vorstellung ausdrücken wolle. Wenn nach der Meinung Bultmanns sich das eschato-
logische Leben und der eschatologische Tod im Jetzt erschöpfen und nicht auf
ihre eindeutige Endgültigkeit nach dem physischen Tod hinzielen, dann ist es jeden-
falls irreführend zu schreiben: „Wenn das Leiden und Sterben nur als eine Not gilt,
der dereinst eine Zeit des Glücks folgen wird, dann ist das ‚Zwischen', in dem der
Mensch in der Gegenwart steht, um seinen existentiellen Sinn gebracht"[27]. Wäre
Bultmann einverstanden, wenn es hieße: In Leiden und Sterben kommt dem Gläubigen

[26] Wie J. E. Scheid aufgezeigt hat, ist Bultmanns Theologie letztlich auf das sola-fides-Prinzip zurückzuführen:
„Alles konzentriert sich für Bultmann im Prinzip der sola fides. Steht dieses Prinzip fest, so kann
aus ihm alles Andere mit größter Logik und Selbstverständlichkeit abgeleitet werden, so daß uns
kein Wissen über Gott- oder Christus ‚an sich' interessieren darf, weil eben die Erlösung nicht in
einem objektivierbaren Wissen bestehe, sondern nur im existentialen Glauben; daß infolgedessen
die Aufgabe Christi und der Verkündigung nur im ‚Glauben-Fordern' bestehe, ohne überhaupt sich
‚ausweisen zu können bzw. zu dürfen'; daß Jesu Tod und Auferstehung — insofern sie Heils-
bedeutung haben sollen — nicht ein einmaliges objektivierbares Ereignis sein dürfen, sondern nur ein
jeweiliges, niemals abgeschlossenes und immer wieder neu sich vollziehendes Geschehen: die je-
weilige Preisgabe nämlich meiner selbst, d. h. der jeweilige Glauben, wobei die Auferstehung zu-
gleich mit einbegriffen ist, da meine Preisgabe (Glaube) mein ‚Leben' bedeutet und dadurch gleich-
zeitig ‚die Verherrlichung Jesu bzw. seine Auferstehung selbst'.
Und da mit der Auferstehung Jesu das Heil zur Vollendung kommt, so bedeutet für Bultmann letzten
Endes der Satz: ‚Jesus ist gestorben und auferstanden' nichts anderes als das Prinzip ‚sola fides'. Denn
das Sterben Jesu besagt ja ‚das Preisgeben meiner selbst', was eben geschieht ‚im Glauben'; und das
‚Auferstehen Jesu' hat nur den Sinn: ‚daß damit alles getan und vollendet ist, was zum Heil gehört',
m. a. W. ‚daß nur darin das Heil besteht' — eben ‚nur im Glauben'. Der Kreuzestod Jesu bedeutet:
‚GLAUBE'; die Auferstehung Jesu bedeutet: ‚NUR'." J. E. Scheid, Das Heilsgeschehen, Tod und
Auferstehung Jesu im Lichte der Entmythologisierung Rudolf Bultmanns, Gregoriana Rom 1959,
S. 40—41.

verborgenerweise schon jetzt das Leben zu, das ihm unverborgen erst nach dem
Tode zuteil werden wird? Kaum. Denn da müßte doch irgendein „Mirakel" dazwischen
kommen, das den geschlossenen Kreis des Geschehens durchbricht, und da wäre doch
das von Bultmann radikal verstandene und in keiner Zukunft zu überholende sola-
fides-Prinzip nicht mehr in Geltung.

Andere Aussagen erwecken den Eindruck, als wolle Bultmann nur „darauf ver-
zichten, die Zukunft, die Gott im Tode schenkt, auszumalen", aber nicht auf die
Zukunft selbst. „Das einzig Gewisse der menschlichen Zukunft ist ja, daß jedem
Menschen der Tod bevorsteht. Für den, der offen ist für alle Zukunft als die Zukunft
des kommenden Gottes, hat der Tod seine Schrecken verloren. Er wird darauf ver-
zichten, die Zukunft, die Gott im Tode schenkt, auszumalen; denn alle Bilder von
einer Herrlichkeit nach dem Tode können nur Wunschbilder der Phantasie sein; und
der Verzicht auf Wunschbilder gehört zur radikalen Offenheit des Glaubens an Gottes
Zukunft. Der durch die Entmythologisierung freigelegte Sinn der mythologischen
Hoffnungsbilder aber ist der, daß sie von der Zukunft Gottes reden als von der Er-
füllung des menschlichen Lebens"[28]. Oder soll damit gesagt sein, zum Wesen der
eigentlichen christlichen Hoffnung gehört es, keine Hoffnung — im Sinn von Er-
wartung eines in einer ausständigen Zukunft vorfindlichen Zustandes — zu haben?

Meint Bultmann etwa Ähnliches wir Barths Satz: „Der Mensch als solcher hat . . .
kein Jenseits — Gott ist sein Jenseits"[29], wenn er zur Auferstehungserwartung sagt:
„Das heißt aber zunächst: Auch im Tode ist der Mensch nicht aus der Hand Gottes
entlassen, und er hat dem Tode entgegenzugehen als der Begegnung mit Gott, sei es
zu seinem Heil, sei es zu seinem Verderben. Gott ist der kommende Gott; das gilt
auch angesichts des Todes. Und dafür ist es grundsätzlich gleichgültig, welche mytho-
logischen Vorstellungen man sich von dem eschatologischen Geschehen, der Auf-
erstehung der Toten und dem Gericht Gottes macht"[30].

Es ist jedenfalls nicht so einfach, den eigentlichen Sinn der von Bultmann geliefer-
ten „Übersetzung" des Neuen Testaments zu fassen. Mag sich doch selbst Karl Barth
die Behauptung nicht gefallen lassen, „daß Bultmann ohne weiteres verständlich
sei"[31]. So mancher Bultmann-Leser fühlt sich mit Barth solidarisch, wenn dieser zu
Bultmanns Redeweise bemerkt: „Der Eindruck, daß man sich bei ihm in die Zwangs-
jacke einer durchaus nicht allgemein bekannten und anerkannten Begrifflichkeit und
Sprache stecken lassen, gewissermaßen zuerst Chinesisch lernen müsse, um dann und so
erst würdig zu sein, an seiner Hand zum wahren Paulus und Johannes vorzudringen,
ist nicht ganz unbegründet"[32].

[27] GV III, 54.
[28] GV III, 90.
[29] Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik III 2, 770.
[30] GV III, 164.
[31] K. Barth, Rudolf Bultmann, Zollikon-Zürich 1953, S. 4.
[32] A.a.O., S. 45.

Wir dürfen uns durch Einzelaussagen Bultmanns nicht verwirren lassen. Seinen Voraussetzungen nach kann es tatsächlich keine vorfindliche Zukunft geben. Wenn Christus an sich keine andere Zukunft hatte als die Auferstehung in den Glauben der Jünger hinein, kann es auch für die übrigen Menschen keine Zukunft geben.

Aus dem Neuen Testament hat Bultmann diese Erkenntnis nicht. Denn selbst der fast radikal „entmythologisierende" Johannes hält nach Bultmanns Meinung an der gnostischen Zukunftserwartung vom Aufstieg in die Lichtwelt fest. Der Verzicht auf alle Zukunftsbilder — wohl nicht nur auf die Bilder, sondern auf eine wirkliche, vorfindliche Zukunft selbst — wird, nach Bultmann, vom modernen Existenzverständnis gefordert. Nur eine Interpretation des Neuen Testaments, die dieses Existenzverständnis als das nun einmal gegebene Vorverständnis gelten läßt, kann erwarten, von modernen Menschen noch akzeptiert zu werden.

Indem Bultmann die eigentliche Intention des Neuen Testaments von den sie tragenden Voraussetzungen löst, kommt sein Bemühen um die eigentliche Intention einer Sisyphusarbeit gleich. Ohne die tragenden Voraussetzungen fällt auch die Intention in sich zusammen. Es geht, nach Bultmann, dem Neuen Testament nicht um die Existenz Gottes, sondern um seine Forderung; es geht nicht um die tatsächliche Auferstehung, sondern um den Auferstehungsglauben; es geht nicht um eine wirkliche Zukunft, sondern um die Bestimmtheit durch die Zukunft. Wir stellen gar nicht in Abrede, daß es dem Neuen Testament um das alles geht. Nur dürfen wir nicht meinen, daß diese Absichten frei in der Luft hängen. Ihre existenzbestimmende Kraft kommt ihnen aus einer Wirklichkeit zu.

Wir mögen uns bemühen, auch noch so unanschaulich denken zu wollen, die Vollendung wird dem Menschen erst zuteil, wenn er im Tod die Lebensentscheidung endgültig vollzogen hat, d. h. also erst nach dem irdischen Leben. Die Vollendung folgt zwar nicht als eine wesensfremde, beziehungslose Belohnung dem irdischen Leben, aber sie ist mit der Lebenstat doch auch nicht zu identifizieren. Das Paradox ist nach dem Tod aufgehoben, vorher nicht. Sosehr wir Tod und Auferstehung zusammen schauen wollen, so bleiben es eben doch z w e i Seiten der gleichen Wirklichkeit. Sosehr beide Seiten einander gegenseitig bestimmen und bedingen, so gilt doch: wenn man einmal endgültig auf der Seite der Auferstehung ist, so ist man dem Tod vollkommen, nach allen Schichten des menschlichen Seins, enthoben. Auf der Seite der Auferstehung gibt es nur noch die unparadoxe Verherrlichung — wohl die Verherrlichung des Gekreuzigten. Auf der Seite des irdischen Lebens gehen alle, auch die Gläubigen, dem Tod entgegen, als Gläubige aber auf Grund des ihnen schon gegebenen ἀρραβών des ewigen Lebens — dem Tod, der zur Auferstehung führt.

Bei Bultmann sind beide Seiten eigenartig ineinandergeschoben und identifiziert. Eine Überwindung der Paradoxie tritt nicht ins Blickfeld. Es bleibt immer: „als die Sterbenden, und siehe, wir leben"[34]. So schwer verständlich Bultmanns Theologie, vielmehr Anthropologie, auch sein mag, so ist sie doch angesichts des biblischen Zeugnisses eine terrible simplification. Kreuz, Auferstehung, Parusie, Gericht sind in ihr nur verschiedene Namen für das gleiche Ereignis; und dieses Ereignis vollzieht sich jeweils in der Verkündigung und Annahme des Wortes![35] In dieser Sicht ist aber dem christlichen Paradox selbst die Grundlage entzogen. Es trifft zu: „Wenn wir nur für dieses Leben auf Christus hoffen dürfen, so sind wir die beklagenswertesten unter allen Menschen" (1. Kor. 15, 19). Die Paradoxie ist mit der Aufgabe eines zukünftigen unparadoxen Lebens zur reinen Sinnlosigkeit aufgelöst. Wenn keine zukünftige Auferstehung, dann auch keine gegenwärtige, dann sind wir noch in unseren Sünden (1. Kor. 15, 18). Die gegenwärtige Paradoxie vom Leben im Tod ist selbst nur wirklich — d. h. das menschliche Leben ist nur deshalb ein Leben voller Sinnhaftigkeit und Hoffnung unter dem Schein des Sinn- und Hoffnungslosen, und nicht die Sinn- und Hoffnungslosigkeit selbst —, weil es hinzielt auf die unverhüllte Gottesgemeinschaft, in der es keine Tränen mehr geben wird.

Das eine Vorhaben der Entmythologisierung: den eigentlichen Sinn des Neuen Testaments freizulegen, wird als nicht geglückt angesehen werden müssen. Hat die Entmythologisierung mit diesem Opfer wenigstens das andere Vorhaben erreicht: dem modernen Menschen sein eigentliches Existenzverständnis zu ermöglichen?

Zur menschlichen Existenz gehört die Zeitlichkeit mit ihren drei Dimensionen: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Die jeweilige Gegenwart ist geprägt von ihrer Vergangenheit und ihrer Zukunft, ihrem Woher und Wohin. Wie nur eine wirklich gewesene Vergangenheit eine bestimmende Kraft für die Gegenwart hat, so auch nur eine wirkliche Zukunft. Gewiß steht die Zukunft nicht in Eindeutigkeit vor uns, wie die Vergangenheit hinter uns liegt. Die Zukunft bestimmt unsere Gegenwart nicht, indem sie eindeutig vor uns liegt, sondern indem sie uns jeweils vor die Entscheidung zwischen Heil und Unheil stellt. Voraussetzung aber für diese unsere Gegenwart bestimmende Kraft der Zukunft ist doch, daß eine ihrer beiden Möglichkeiten, Heil oder Unheil, einmal endgültig wirklich sein wird. „Wo der Bezug auf eine reale ausständige Zukunft, und zwar unter allen Wesensaspekten des Menschen ausfallen würde oder in einer vermeintlichen ‚Entmythologisierung' zugunsten eines existentiellen Aktualismus eliminiert würde oder wo übersehen würde, daß zum Menschen auch in der Heilsfrage seine physische, raumzeitliche leibhaftige Existenz gehört und immer auch von daher die Verfassung des Menschen und also auch die seiner einen und ganzen Vollendung ausgesagt werden muß, da würde der Mensch und sein Selbstverständnis in Wahrheit mythologisiert, weil seine echte lineare Zeitlichkeit auf das zeitlich noch Ausständige, also eine Dimension seiner Geschichtlichkeit, ausfiele, in der er doch auch mit seinem Gott sein Heil betreibt und so sein Heil gar nicht mehr geschähe, wo wir wirklich sind"[36].

[34] GV III, 52.

[35] Vgl. GV I, 144; TNT 410.

[36] K. R a h n e r, Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1960, Bd. IV, S. 411.

Bultmann schiebt die drei Dimensionen der Zeitlichkeit des Menschen ineinander. Für ihn gibt es keine heilsgeschichtliche Zukunft. Das Heilsereignis vollzieht sich nur im Jetzt der Entscheidung. Vergangenheit und Zukunft sind n u r innere Strukturmomente der Gegenwart. Das Falsche liegt in dem „n u r". Bultmanns Existenzverständnis erweckt den Eindruck eines Fotos, auf dem die gleiche Person übereinander in drei verschiedenen Stellungen aufgenommen wurde. Wie ein Fotograf, der es unterläßt, den Film weiterzudrehen, so unterläßt es Bultmann, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als drei verschiedene, wenn auch einander durchwirkende und bedingende Wirklichkeiten zu sehen.

Indem Bultmann sich bemüht, den eigentlichen Sinn des Neuen Testaments aus dem mythologischen Kleid herauszuschälen, möchte er das Neue Testament dem modernen Menschen akzeptabel machen und ihm so die Möglichkeit seines Selbstverständnisses erschließen. Es besteht berechtigter Grund zur Annahme, daß nur wenige Zeitgenossen in dem von Bultmann proklamierten Existenzverständnis ihre eigene Existenz wiedererkennen. Die meisten werden sich vielmehr durch Bultmanns Anthropologie in eine bizarre Landschaft moderner Malerei versetzt fühlen, und zwar auch die meisten jener Zeitgenossen, die nicht mehr „an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben"[37]. Es ist wohl nicht nur zufällig, daß die das Neue Testament entstellende Interpretation Bultmanns auch nur ein verzerrtes Existenzverständnis des Menschen anbieten kann. Es ist ja der gleiche Gott, der die Existenz des Menschen erschaffen und dem Menschen die Offenbarung geschenkt hat.

Wenn Bultmann am persönlichen Gott festhalten will, dann dürfte der auch in seiner Interpretation noch verbliebene „mythologische Rest" groß genug sein, um seine Annahme dem „aufgeklärten" Zeitgenossen unmöglich zu machen. Denn für den modernen Menschen, um den sich Bultmann so bemüht, beginnt das Ärgernis nicht erst beim „Mirakel", sondern schon beim persönlichen Gott selbst. Bultmann zeigt aber auch in dieser Frage größtes Entgegenkommen. Immerhin darf man auch nach der existentialen Interpretation nicht sagen: es „gibt" einen Gott. Denn es hat keinen Sinn, objektivierend von der Existenz Gottes zu reden. Wenn wir folgende Aussagen lesen, wird uns bewußt, wie bedenklich sich der Gottesbegriff bei Bultmann verflüchtigt: „Das jenseitige Ich, von dem der christliche Glaube redet . . ., ist das Ich, das für menschliches Streben immer gleich fern ist, und das doch in paradoxer Weise immer jeweils Gegenwart werden kann . . . Gottes Jenseitigkeit und die Jenseitigkeit meines eigentlichen Ich gehören zusammen . . . Nach christlichem Verständnis ist Gott der jetzt immer Verborgene, Kommende, und Gottes Jenseitigkeit ist seine ständige Zukünftigkeit, sein ständiges Voraussein. Mit diesem jenseitigen Gott hat der Mensch nur Gemeinschaft in der Offenheit für die unverfügbare Zukunft, in der Bereitschaft, in das Dunkel der Zukunft — wie Luther sagt: in die Finsternisse — getrost hineinzugehen"[38].

[37] KM I, 18.
[38] GV III, 70.

Macht hier nicht ein abstrahierender Subjektivismus Gott — soweit er für den Menschen Belang hat — zu einem Strukturmoment der menschlichen Existenz? Ist nicht aus Gott dem ganz Anderen unterderhand eine Bestimmtheit der menschlichen Existenz im jeweiligen Augenblick der Entscheidung geworden, so wie es die Zukünftigkeit bzw. die Jenseitigkeit des Menschen ist? Nur allzu berechtigt ist die Frage der Tübinger Theologen: „Ist der Glaube bei ihm noch auf ein transzendentes göttliches Gegenüber ausgerichtet und nicht vielmehr zu einer dem Menschen immanenten Haltung geworden?"[39]

[39] Für und Wider die Theologie Bultmanns, Denkschrift der Ev. theol. Fakultät der Universität Tübingen, Tübingen 1952, S. 30.

Besprechungen

Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis in vier Bänden. I (1967): Abendland – Existenz, XLVIII Seiten und 1312 Spalten; II (1968): Existentialphilosophie – Kommunismus, 1404 Spalten; III (1969): Konfessionalismus – Quietismus, 1432 Spalten. Freiburg Herder. Ln. je DM 98,–.

Das auf vier Bände angelegte und in sechs Sprachen (englisch, französisch, italienisch, niederländisch, spanisch und deutsch) gleichzeitig erscheinende Werk präsentiert sich uns im Vorwort als „theologische Enzyklopädie", als „eine alphabetisch geordnete und damit unmittelbar zugängliche Summe des theologischen Wissens", als Versuch, „die heutige Entwicklung im Glaubensverständnis für den reflexen Glaubensvollzug wie für die Praxis fruchtbar zu machen". Das Lexikon kann sich einer internationalen Herausgeberschaft und eines internationalen Mitarbeiterstabes rühmen. Als Herausgeber zeichnen die Professoren: Karl Rahner SJ und Adolf Darlap; Gustave Weigel SJ †, Cornelius Ernst OP, Fergus Kerr OP und Kevin Smyth; Jean Daniélou SJ und Henri Crouzel SJ; Juan Alfaro SJ und José Fondevila SJ; Carlo Colombo, Titularbischof, und Alberto Bellini; Piet Fransen SJ und Piet Schoonenberg SJ. Unter diesen vierzehn, den erwähnten sechs Sprachbereichen angehörenden Theologen zählen wir also allein acht Jesuiten. Was man beim Lesen oder Hören dieser vierzehn Namen von vornherein ahnt, das bestätigt das Vorwort, wenn es von „Verschiedenheit in der Artikulation der jeweiligen Thematik durch die Mitarbeiter aufgrund unterschiedlicher theologisch-schulischer Herkunft" spricht. Es ist jedoch nur zu begrüßen, daß neben den Darlap, Fransen, Rahner, Schoonenberg auch Namen wie Alfaro, Colombo, Daniélou stehen.

Im I. Band ist der beginnenden Stichwortreihe ein „Systematischer Index" zur Orientierung über den Inhalt des Gesamtwerkes vorangestellt. Auf wenigen Seiten (XXXV–XLVI) offenbart er den großen Reichtum des Lexikons in folgenden Gebieten: 1. Philosophie, 2. Bibelwissenschaften, 3. Fundamentaltheologie, 4. Dogmatik, 5. Geschichte des christlichen Glaubensverständnisses (Dogmen-, Theologie-, Häresiengeschichte), 6. Moraltheologie, 7. Theologie des geistlichen Lebens (Aszese und Mystik), 8. Kirchenrecht, 9. Kirchengeschichte, 10. Praktische Theologie (Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft, Homiletik, Katechetik, Missionswissenschaft). Der Wert dieser systematischen Synopse zeigt sich auch darin, daß der Benutzer des Lexikons beim Arbeiten über einem bestimmten Themenkreis nicht auf die ihm gerade einfallenden Stichworte angewiesen bleibt, sondern leicht die in Frage kommenden Grund- und Schlüsselbegriffe findet.

Wer das Lexikon für Theologie und Kirche^{2} (1957–1967) nicht besitzt, wird – er sei Theologe, im pastoralen Dienst stehender Priester, Religionslehrer – auf die Anschaffung dieses Standardwerkes kaum verzichten können. Aber auch dem Besitzer des LThK^{2} wird Sacramentum Mundi als modernstes nachkonziliares Nachschlagewerk willkommenste Dienste leisten. Freilich kann die nachhaltige Empfehlung dieses (wie jedes) Gemeinschaftswerkes nicht bedeuten, daß der Leser mit aprioristischem uneingeschränkten Vertrauen alles und jedes übernimmt, was immer ihm geboten wird – mag auch der Verlag versichern, der Name Karl Rahner b ü r g e für eine ebenso fundierte wie aufgeschlossene Darstellung der behandelten Themen. In unseren Tagen wird ja die Berufung auf das „autòs éphe", auf die Autorität des Lehrenden, von so vielen Katholiken sogar dem (nicht gerade ex cathedra) lehrenden Papste gegenüber nicht anerkannt, sondern „kontestiert" (der Rezensent registriert diesen Tatbestand mit Mißfallen und Bedauern). Um wieviel weniger wird der sich seiner Mündigkeit bewußte gläubige, kirchentreue Katholik Aussagen und Ausführungen eines heute als „führend" geltenden Theologen allein deshalb annehmen, weil eben dieser Professor mit klingendem Namen es gesagt, es geschrieben hat.

Es folge nun der eine oder andere Hinweis, die eine und andere Bemerkung zu diesem oder jenem Beitrag. Die Herausgeber waren so fair, eingangs von sich aus zuzugestehen, daß einer Anzahl von Artikeln „frühere Ausarbeitungen" zugrunde gelegt wurden. Das enthebt den Rezensent der Pflicht, diese Beobachtung da und dort eigens zu vermerken.

Den Beitrag „Ablaß" liefert K. Rahner I 20–27. Nach exakten Darlegungen: Ablaß und Kirchliches Lehramt, – und Schrift, – und Tradition gibt R. seine „Theologische Deutung des Wesens des Ablasses". Diese ist aus früheren Abhandlungen des Theologen, aber auch aus den Ausführungen der Kardinäle König und Döpfner in der Konzilsaula am 11. November 1965 bekannt (vgl. etwa Frankf. Allg. Zeitung 12. 11. 1965). Rahner ist sich bewußt, „gegen die bis heute überwiegende Mehrzahl der Theologen" zu stehen, wenn er den jurisdiktionellen Charakter der kirchlichen Gewalt der Ablaßgewährung (hinsichtlich der zeitlichen Sündenstrafen vor Gott) bestreitet, positiv das Wesen des Ablasses in dem höchst wirksamen, der Erhörung immer sicheren Gebet der Kirche sieht. Erst ganz am Schlusse wird die Apostolische Konstitution „Indulgentiarum Doctrina et Usus" vom 1. 1. 1967 genannt (sie ist also bedauerlicherweise nicht in: „[Ablaß und] Kirchliches Lehramt" eingearbeitet). Daß viele der vorgetragenen pastoralen Wünsche durch die Konstitution erfüllt sind, stimmt. Nicht jedoch kann ich der etwas gewundenen Erklärung Rahners beipflichten: „man werde wohl sagen dürfen, daß die theoretische Auffassung (nicht: ‚theoretische Auffassung', vielmehr: authentische Lehre!) der Apostolischen Konstitution über den Ablaß nicht unbedingt unvereinbar ist mit der hier gegebenen Deutung". Denn das Päpstliche Lehrdokument sagt eindeutig in Nr. 8: „In indulgentia ... Ecclesia ... non tantum orat, sed ... auctoritative dispensat thesaurum ..." Noch einmal begegnet „auctoritative" in der ersten der 20 Normae (AAS 59, 1967, 16 und 21).

Formal ähnlich liegt der Fall bei „Geburtenregelung und Geburtenkontrolle": II 174–185. Die Behandlung dieser aktuellen prekären Frage durch W. Molinski erfolgte kurz vor Veröffentlichung der Enzyklika „Humanae Vitae", also vor dem allen entgegengesetzten Meinungsäußerungen ein Ende machen sollenden Lehrentscheid des Magisteriums. Denn daß es sich bei „Humanae Vitae" um ein, zwar nicht definitorisches (d. h. definitorio modo erganges), dennoch definitives Lehrurteil handelt, sollte langsam jedem katholischen Theologen veri nominis eingehen. Wie rasch kann also auch das neueste Lexikon in dem und jenem Punkte überholt sein!

In seinem Artikel „Lehramt" bemerkt K. Rahner noch, daß es wichtigere Lehrentscheidungen bis zu Definitionen auch in der Kirche der Zukunft neu geben könne (III 192). Hält R. diese seine im modernsten theologischen Lexikon niedergelegte Ansicht auch bereits wieder für antiquiert, für vorgestrig? Denn neuestens schreibt er: eine Weiterentfaltung des Bekenntnisses im Stil der bisherigen Dogmenentwicklung sei nicht mehr leicht möglich, da so etwas nur mittels ein und derselben Theologie denkbar sei, es d i e Theologie als homogene aber nicht mehr gebe (Stimmen der Zeit, August 1969, 81). Ein Glück, daß professorale Prognosen, versuchte Weichenstellungen, versteckte Warnungen im letzten unwichtig sind, und Gott gebe es, daß sie im gelebten Leben der Kirche, im Fungieren des Lehramts, im Glaubensfortschritt unwirksam bleiben.

Dankenswert ist unter vielem anderen die Aufnahme des Begriffes „Amerikanismus" in die Nomenklatur. G. Weigel gibt die in dem bekannten Brief Leos XIII. umrissene und verurteilte Theorie des A. also wieder: „Es genügt nicht, bloß das katholische Leben nach den Zeitbedürfnissen zu modifizieren, auch die katholische Lehre muß durch die Nichtbetonung von unbeliebten Dogmen (hier wohl besser: Doktrinen) und selbst durch die Nichtbeachtung von definierten Dogmen, doch ohne dieselben zu leugnen, mit der säkularen Umwelt in Einklang gebracht werden. Außerdem müssen sich die kirchlichen Behörden prinzipiell von einem stärkeren Gebrauch ihrer Autorität den Gläubigen gegenüber zurückhalten, damit ihnen eine

größere Denk- und Handlungsfreiheit ihrer eigenen Mentalität gemäß bewahrt bleibe ..." Als wären diese Sätze in unseren Tagen geschrieben! So feiert der „Amerikanismus" heute geradezu Triumphe.

Zu begrüßen ist ferner der Artikel „Gallikanismus", weil — leider — nicht bloß von geschichtlichem Interesse. E. Delarulle beschließt ihn mit den nachdenklich stimmenden Worten: „Der Gallikanismus gehört heute zwar der Geschichte an, er ist aber in der modernen Mentalität durchaus noch gegenwärtig" (II 158). In der Tat!

Auch das Hereinnehmen des Themas „Heilige Orte und Zeichen" II 612 ist erfreulich — angesichts des nicht aufhörenden Entsakralisierungsgeredes, der offenkundigen Entsakralisierungstendenzen. Der Bearbeiter E. Simons weiß doch Positiveres und Tieferes darüber zu sagen als etwa der „Rundbrief des Erzbischofs von München und Freising an seine priesterlichen Mitbrüder 1968: Der Priester im Umbruch der gegenwärtigen Stunde der Kirche" (Seite 10 f.).

Mit nicht geringerer theologischer als katholischer Freude liest man in den vorliegenden drei Bänden die soliden, die Problematik nicht übertreibenden, nicht überhitzenden Abhandlungen, etwa von J. Alfaro (Glaube), R. Aubert (Modernismus), J. Betz (Eucharistie), H. Fries (Fundamentaltheologie, Glaube und Wissen), A. Grillmeier (Christologie), J. A. Jungmann (Liturgie), K. Möhrsdorf (Heilige Gewalten, Hierarchie), K. Rahner (Bußsakrament), L. Scheffczyk (Analogia Fidei, Gott), M. Schmaus (Maria, Marienverehrung, Mariologie, Papst), O. Semmelroth (Amt und Charisma).

Die Beifügung „für die Praxis" im Titel des Lexikons darf nicht zu der Annahme verleiten, es handle sich durchgängig um leichte, gebrauchsfertige Kost, um unmittelbare Verwendbarkeit der Beiträge in der Weitergabe an andere. Das ist im allgemeinen nicht der Fall. „Sacramentum Mundi" ist in jeder Hinsicht ein theologie-wissenschaftliches Werk, das geistige Auseinandersetzung und Verarbeitung verlangt. Die oft schwere Diktion eines K. Rahner, auch A. Darlaps ist bekannt. Dieser leistet sich und mutet dem Leser zu Sätze von 25 und 31 Spaltenzeilen, so unter „Heilsgeschichte": II 647 ff. Aber der wirklich theologisch Interessierte wird sich durch Unzulänglichkeiten der Darstellung, durch eigenwilligen Stil, durch noch so lange Perioden von der Lektüre wichtiger und gehaltvoller Studien nicht abschrecken lassen.

Mit dem Erscheinen des vierten und letzten Bandes ist in Bälde zu rechnen.

F. L. Drewniak

Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Band III, herausgegeben von Franz Xaver Arnold, Ferdinand Klostermann, Karl Rahner, Viktor Schurr, Leonhard M. Weber, 682 Seiten, Leinen, 75,— DM, Bestell-Nr. 14 661. Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien.

Vorliegender III. Band widmet sich dem Selbstvollzug der Kirche, und zwar zunächst ganz allgemein in der Gemeinde, dann aber in der Gemeindesituation des heutigen Menschen.

Es kann hier nicht Aufgabe des Rezensenten sein, den gesamten Inhalt kritisch zu untersuchen, doch soll auf einige Hauptgedanken hingewiesen werden, die für den Seelsorger heute von Bedeutung sein können, und auch die eine oder andere kritische Anmerkung wird angebracht.

Es ist zu begrüßen, daß F. Klostermann zunächst den „grundsätzlich gemeindlichen Charakter" der Kirche ins Bewußtsein rückt, weil diese fundamentale Aussage dem Seelsorger einen wesentlichen, allzuoft übersehenen Aspekt der Kirche neu erschließt, und ihm auch Wesen und Aufgabe der Kirche heute deutlicher bewußt macht und damit ihn zugleich vor Resignation bewahrt. Dabei greift der Verfasser hier auch die sich aufdrängende Problematik der in die Kirche hineingeborenen, personal aber wenig oder gar nicht entschlossenen Randchristen auf;

Klostermann sieht die praktische Antwort in der Erstarkung und Verlebendigung des Gemeindecharakters der Kirche. Als gemeindebildende Faktoren werden genannt: das Pneuma, d. i. der Geist des Herrn, das Wort des Herrn, die Feier der Liturgie und die Bruderliebe innerhalb der Gemeinde. Das gilt von der pfarrlichen Ortsgemeinde ebenso wie vom Bistum und der Weltkirche.

N. Greinacher fordert in seinem Beitrag: Stellung der Kirche im Bistum für eine Strategie diözesaner Seelsorge ein Leitbild für ein pastorales Gesamtkonzept und einen konkreten Pastoralplan. Was hier von der Brüderlichkeit als „Grundverhaltensnorm" jeder Kommunikation zwischen Bischof und Bistum gesagt wird, richtet sich nicht gegen eine „richtige Herrschaft", wohl aber gegen einen „in seinem Wesen unchristlichen Patriarchalismus". Das stärkste Interesse wird der Seelsorger dem Kapitel über den Vollzug der Kirche in der Pfarrgemeinde zuwenden, insbesondere der Ausführung des Schweizer Pastoraltheologen A. Müller, der die Pfarrgemeinde als Liebesgemeinschaft und als sakramentale Gemeinschaft aktuiert sieht. Erwägungswert sind Müllers Darlegungen zum Priesterbild in der Gemeinde: seine Prognose des Pfarrers in seiner Funktion als Theologe und als ausgebildeter Fachmann bei Fragen des Christentums und der Kirche wird nicht überall Zustimmung finden. Für die Leitung der Gemeinde, die nicht Ein-Mann-Pfarrei ist, postuliert Müller eine kollegiale Leitung und Aufgabenverteilung, erwähnt aber nicht die priesterlichen Schulkatecheten, deren „seelsorgliche" Arbeit nicht übersehen werden darf; es scheint nicht mehr angebracht, diese von der „kollegialen Leitung" der Gemeinde auszuschließen.

R. Fischer-Wollpert erörtert dann „Einrichtungen und Institutionen der Pfarrgemeinde". Er kommt hier auf das Pfarrhaus zu sprechen, dem er „eine eminent seelsorgliche Funktion" zubilligt; am Rande sollte aber hier auch die „Funktion" der Angestellten des Pfarrhauses wenigstens kurz angesprochen werden, schon deshalb, weil sie allzuoft von der „Seelsorge" vernachlässigt werden.

Es mag die breite Darstellung des Vollzugs der Kirche in funktionalen Gemeinden auffallen, insbesondere die Ausführungen zur heutigen Studentenseelsorge und zur künftigen Hochschulgemeinde, doch wollen wir nicht übersehen, daß gerade hier ihr exemplarischer Charakter gesehen werden muß.

Im zweiten, umfangreichen Hauptteil werden dann Vollzüge der Kirche in den Grundsituationen des Menschen der Gegenwart behandelt. Hier geht es zunächst um „die Eingliederung des einzelnen in die Kirche". R. Padberg legt hier in einer „Pastoraltheologie der Taufe" Gedanken vor zur Diskussion über Kindertaufe und Sakramentalismus. Die beiden Beiträge von W. Nastainczyk über die Hinführung der Heranwachsenden zur Eucharistie und zum Sakrament der Buße greifen die durch den RP vorläufig abgeschlossene Diskussion auf und konkretisieren sie. K. Esser hat es nicht leicht, konkrete Gedanken zur heutigen Jugendseelsorge vorzutragen, die in der heutigen Situation realisiert werden können. Es ist gut, Leitlinien heutiger Jugendpastoral zu skizzieren, etwa die weltliche Struktur, die Aufgabe einer Einübung in unsere rationale Welt. Ob einer auch heute möglichen Jugendpastoral nicht die sonntägliche Eucharistiefeier in den Städten und auch in den Dorfgemeinden dienlich wäre? Mit Recht lehnt R. Padberg in seinen Ausführungen über die christliche Lebenshilfe für den Eintritt in das Berufsleben eine einseitige biblische oder theologische Grundlegung ab und fordert, vom Kerygma her die anthropologische Situation anzusprechen; eine breitere Konkretisierung darf im IV. Band erwartet werden.

L. M. Webers Beitrag für eine „Christliche Erziehung zur Ehe" erschließt wichtige Aspekte, die einer praktischen Verwirklichung sehr zunutze kommen werden. So fordert er aus der partnerschaftlichen Struktur der heutigen Ehe eine möglichst frühe und konsequente Einübung in partnerschaftliches Verhalten.

F. Klostermanns Beitrag „Bildung und Erziehung des Christen zur Mündigkeit in Kirche

„und Gesellschaft" zeigt Wege zur aktiven Mitverantwortung und Mitarbeit in Gemeinde und Gesellschaft; dabei steht die Sorge der Kirche für das Leben des Glaubens (K. Rahner) und die Apostolatsarbeit des Laien (F. Klostermann), beide angesichts des modernen Unglaubens (K. Lehmann) im Vordergrund.

Auch von diesem III. Band muß gesagt werden: Er bringt Gewinn dem, der sich zur intensiven Beschäftigung wenigstens mit dem einen oder anderen Kapitel zwingt. *J. Rabas*

Günther Schiwy SJ, **Der französische Strukturalismus**, rowohlts deutsche enzyklopädie, 1969, Preis DM 4,80.

Wer heute von Struktur und Strukturalismus spricht, gerät leicht in den Verdacht, einer intellektuellen Mode unterlegen zu sein. Die vieldeutige Vokabel „Struktur" scheint schon allerorts im Sprachgebrauch, sei es, um mit Strukturschwächen das wirtschaftliche Bild eines Landes zu zeichnen, oder sei es, mit sozialen Strukturen gesellschaftliche Zusammenhänge aufzuzeigen. Besonders stark strapaziert aber wird dieser Begriff, wenn es darum geht, irgendein theoretisch schwer überschaubares wissenschaftliches Objekt übersichtlicher zu machen. So scheint es, als habe sich das Wort „Struktur" noch nicht einmal im weitesten Rahmen einer Terminologie etablieren können. Ähnlich schillernd und zugleich brüchig ist der Begriff des Strukturalismus. Aus einer sprachwissenschaftlichen Strömung hervorgegangen, korrespondieren inzwischen Entwicklungen auf zahlreichen anderen Gebieten mit diesem Prozeß: Erkenntnisse und Gesichtspunkte der formalen Logik, der allgemeinen Zeichentheorie, der Mathematik, der Psychologie, der Verhaltensforschung und der Phonetik haben ihn auf verschiedene Weise mitgeprägt. Gemeinsam ist den divergierenden Bestrebungen nur der Gesichtspunkt, daß menschliche Äußerungen und Verhaltensweisen nicht als isolierte Einzelerscheinungen betrachtet werden, sondern vor dem Hintergrund eines systematischen Zusammenhangs, der ihre Struktur bestimmt. Denn nichts geht den Strukturalisten über Einheit, Systematik und Homogenität des Denkens, auch wenn sie dabei über Konflikte in der Sache hinweggleiten.

All diese Strömungen und vielfältigen Verflechtungen versucht Günther Schiwys Buch einzufangen. Indem er chronologisch den verschiedenen Richtungen folgt, entwickelt er eine akurate Historiographie des Strukturalismus.

Schon am Anfang unseres Jahrhunderts hat der — posthum zum Vater aller Strukturalisten avancierte — Ferdinand de Saussure mit seinem System den linguistischen Strukturalismus grundgelegt, indem er die einzelnen konkreten Sprechakte der Individuen als „parole" streng von der Sprache selbst, der „langue" unterschied. Somit besteht die Sprache nicht aus einer zufälligen Ansammlung einzelner Äußerungen, sondern aus dem System von Elementen und Beziehungen, das diesen zugrunde liegt. Im Gefolge dieser Unterscheidung von Sprache und Sprechen führte Saussure zwei Richtungsachsen in die Sprachwissenschaft ein: eine simultane, „synchronische Linguistik" und eine von der historischen Evolution abhängige „diachronische Linguistik". Da jedoch seine Grundgedanken über den Aufbau eines Sprachsystems nicht anhand der Analyse einzelner Sprachen konkretisiert wurden, ist Saussures komplex strukturiertes Ganzes in gewisser Weise ein kahles, eindimensionales Modell, ein Vorwurf, den sich auch Claude Lévi-Strauss gefallen lassen muß.

Von der Geologie, von Marx und Freud grundsätzlich darüber belehrt, daß die wahre Realität niemals im unmittelbar Gegebenen aufgeht, sucht Lévi-Strauss zunächst als Soziologe, später als Ethnologe nach einem Verfahren, das es gestattet, das sinnlich Wahrnehmbare ins rational Erfaßbare einzugliedern. Existiert — wovon Lévi-Strauss überzeugt ist — eine „unbekannte Größe, die dem Bekannten eine Ordnung gibt, ein Unbewußtes, das allem Bewußt-

sein Struktur verleiht", dann muß Wissenschaft darin bestehen, „dieses Unbekannte bekannter und das Unbewußte bewußter zu machen". Lévi-Strauss will im Archaischen die auch für die Gegenwart verbindlichen und unbewußt wirkenden Invarianten aufdecken. Sein zur Philosophie erhobener Strukturalismus ist eigenartig von Rousseau geprägt. Denn er stellt seiner Wissenschaft die Aufgabe, den „natürlichen Menschen" wiederzufinden, der die geheime Basis des gesellschaftlichen Zustandes überhaupt darstellt und die Erkenntnis seiner Beschaffenheit für die jeweils gegebene Ordnung auszunutzen. Dabei stört es ihn wenig, daß dieses „ewige und universelle" Konzept Rousseaus Gefahr läuft, die historische Entwicklung zu unterschätzen. Allen Tatsachen der Ethnographie wie der Geschichte glaubt Lévi-Strauss vielmehr entnehmen zu können, daß die Menschen immer und überall im Hinblick auf ein gleiches Ziel die gleichen Aufgaben unternommen und sich im Laufe der Zeit nur verschiedener Mittel bedient haben. Er reduziert also die Geschichte auf die dürre These, die Menschen seien immer darauf bedacht gewesen, eine Gesellschaft zu schaffen, in der es sich leben läßt.

Das Erkenntnisinteresse der strukturalistischen Theorie besteht darin, hinter dem Mannigfaltigen die Einheit, hinter dem Ungeordneten das übersichtlich, ja tabellarisch Geordnete aufzudecken. Handelt es sich etwa darum, eine bestimmte Eingeborenenmythe zu untersuchen, so hat der Ethnologe zunächst die verschiedenen Ebenen zu isolieren und zu vergleichen, auf denen sie wirksam ist: die geographische, ökonomische, soziologische und kosmologische. Dann muß er nachweisen, daß er es auf all diesen Ebenen mit der symbolischen Modifikation und Verkleidung ein und derselben unbewußt-logischen Struktur zu tun hat, aus der sich dann auch die — teilweise beträchtlichen — Varianten der betreffenden Mythe erklären lassen müssen, wenn sie verschiedenen Wohnsitzen und verschiedenen zeitlichen Zusammenhängen innerhalb der Geschichte eines Volkes entstammen.

Ähnlich ahistorisch orientiert ist Louis Althussers neue Interpretation des Kapitals von Karl Marx. Mit den leibhaftigen Menschen und ihren ungestillten Bedürfnissen, die der starren Logik des sozialen Systems überantwortet werden, eliminiert Althusser materiale Geschichte und die Idee des Werdens überhaupt. Indem sein Hauptinteresse sich auf die gegebenen Strukturen richtet und deren Vergangenheit und Zukunft außer acht läßt, verliert er die historische Dialektik von Möglichkeit und Wirklichkeit aus dem Blick, wie sie im Marx'schen Begriff der „objektiven Tendenz" angelegt ist. Althusser übersieht, daß die Menschen für den dialektischen Materialismus keineswegs nur Objekte fester Ordnungen, sondern auch immer „Subjekte" ihrer — jene Ordnungen wieder sprengenden — Geschichte sind. Auch hier bilden Struktur und Prozeß eine untrennbare Einheit. Jede Gegenwart ist durch Vergangenes strukturiert und bringt einen neuen künftigen Zustand aus sich hervor. Hier wird deutlich, wie unzulänglich die strukturalistische Interpretation des Marx'schen Kapitals ist. Denn bei aller Präponderanz der objektiven Strukturen hat Marx nie deren Vermitteltheit durch die lebendigen Menschen ignoriert. Wenn sich die Strukturalisten darauf beschränken, vorhandene Strukturen aufzuweisen und zu zergliedern, versehen sie sie mit einer Art metaphysischer Weihe, ihre Theorie wird ungewollt zu einer Apologetik des Bestehenden. *A. Rucktäschel*

Viktor R. Paschenda, **Oberschlesische Passion.** Oberschlesischer Heimatverlag, Augsburg, 2. Aufl. 1968, 341 Seiten, DM 16,80.

Das Werk, ein unmittelbarer Erlebnisbericht, oft anmutend wie Tagebuchnotizen eines historisch und politisch Interessierten, schildert die Vorgänge in Oberschlesien, speziell im Beuthener Raum, in den Jahren 1944—1958, bis zu dem Tag, da der Verfasser die Reise in die BRD antreten konnte. Es gliedert sich in drei Teile: I. Der Zusammenbruch, II. Die Flut und III. Der Marsch zum Sozialismus.

Über den Zusammenbruch und den Einmarsch russischer Truppen ist schon manches, das für die historische Forschung von Wert ist, veröffentlicht worden. Hier aber wird darüber hinaus wohl zum erstenmal für ein ganzes Jahrzehnt unmittelbar nach dem Kriegsende ganz konkret Einblick in die Art und Weise des „Aufbaues des Sozialismus“ gewährt — mit all dem Leid und der Not, die insbesondere die deutsche Bevölkerung zu tragen hatte. Zugleich wird immer wieder auf die Entwicklung Gesamtpolens z. Zt. der Herrschaft des Stalinismus verwiesen. Im Spiegel der Alltagserfahrung werden die Mißverhältnisse zwischen den polnisch-sozialistischen Propaganda-Thesen und der nüchternen Wirklichkeit vor dem Leser deutlich. In diesem 3. Teil liegt der besondere Wert des Buches für die zeitgeschichtliche Forschung über den deutschen Osten.

Der Autor ist weder Historiker vom Fach noch Politiker im engeren Sinne des Wortes. Er ist schlichter Bergmann und beschreibt um so unmittelbarer, was jeder Tag bietet. Es ist erstaunlich, mit welcher kritischen Beobachtungsgabe hier ein Mann aus dem Volk ohne die sonst möglichen Informationen in einer freien Welt die politischen und wirtschaftlichen Vorgänge durchleuchtet.

Wenn es zu den vornehmsten Aufgaben der Oberschlesischen Studienhilfe zählt, die Kenntnis von den politischen, soziologischen und sozialen Verhältnissen Oberschlesiens zu vertiefen und zu verbreiten, so hat sie sich mit der Edition dieses Buches ein nicht hoch genug anzusetzendes Verdienst erworben. Verlag und Verfasser, die mit diesem Werk im Letzten einem christlichen Humanismus dienen wollen, gebührt der Dank aller Ostdeutschen. Jene aber, denen das Schicksal ihrer schlesischen Heimat am Herzen liegt, sollten immer wieder nach diesen Berichten greifen.

Paul Hadrossek

Handbuch der Geschichte der böhmischen Länder. Herausgegeben im Auftrag des Collegium Carolinum von Karl Bosl. Band I: **Die böhmischen Länder von der archaischen Zeit bis zum Ausgang der Hussitischen Revolution.** XXIV u. 638 S., Leinen, DM 218,— Anton Hirsemann, Stuttgart 1967.

„Das kraftvolle Eigengewicht der Geschichte der böhmischen Länder, ihre europäischen Verflechtungen und ihren Einbau in das habsburgische Großreich, das Zusammenleben und Widerspiel der Tschechischen Nation und des deutschen Volkstums bis zum unglücklichen Ende darzustellen, ist das Anliegen dieses Handbuches. Es möchte, bewährten Vorbildern folgend, den Stand der Forschung aufzeigen und die neuerdings wie einst sehr ausgebreitete tschechische Forschung und das deutsche wissenschaftliche Bemühen zusammenfassen.“ So begründet der Herausgeber Karl Bosl einleitend das auf drei Bände berechnete Unternehmen, das beim Collegium Carolinum, der Forschungsstelle für die böhmischen Länder, und bei Anton Hirsemann, dem bewährten lexikalischen Verlag, bei dem zur gleichen Zeit der neue Dahlmann-Waitz (10. Auflage) in Lieferungen heranwächst, in den besten Händen ist.

Zum Unterschied vom „Handbuch der bayerischen Geschichte“, dessen 1. Band fast zur gleichen Zeit erschienen ist, wurde den drei Mitarbeitern ein wesentlich größerer Bearbeitungsraum zugemessen. Das gibt den drei umfangreichen Beiträgen einen einheitlichen Zug, wenn auch gelegentlich mehr zugunsten des größeren Überblicks, wie ein Vergleich mit dem bayerischen Handbuch mit seinen auf zahlreiche Bearbeiter verteilten, bis ins minutiöse Detail gehenden Beiträgen erweist.

Nach Karl Bosls geraffter Einführung (Wandel und Tradition im Geschichtsbild der böhmischen Länder) und nach einem Überblick über Quellen, Hilfsmittel und allgemeine Darstellungen, bearbeitet von Karl Richter, behandelt Gerhard Mildenberger die Vor- und Frühgeschichte der böhmischen Länder vom Altpaläolithikum bis zum 10. Jahrhundert n. Chr., wobei allerdings die 500 Jahre seit der slawischen Landnahme in einem mehr kursorischen Überblick angehängt erscheinen. Die zeitliche und thematische Überschneidung, die sich dadurch mit dem zweiten Beitrag über die böhmischen Länder im Früh- und Hochmittelalter (von Karl Richter) ergibt, ist nicht recht verständlich und hätte vermieden werden können. Aufstieg, Ausbreitung und Höhepunkt der Přemysliden-Herrschaft bis zu ihrem jähen Ende (1306) sind das große Thema des in vier Abschnitte eingeteilten Beitrags, wobei von Schritt zu Schritt jeweils mit einem Überblick über Quellenlage und Literatur eingeleitet wird.

Ferdinand Seibt, der mehrfach mit Arbeiten zur Geschichte des Hussitismus hervorgetreten ist, verfaßte den dritten Großbeitrag, der in sieben Kapiteln vom Aufstieg der Luxemburger über die karolingische Renaissance in die Hussitenkriege und ihre Folgen führt. Das Zeitalter Georgs von Podiebrad steht dann sinnvoll als friedestiftender Nachhall der bewegten Epochen am Ende des 1. Bandes.

Als Handbuch wirkt mehr noch als die zusammenhängende historische Darstellung die Fülle an Quellen- und Literatur-Hinweisen, auch wenn gerade hier in einer 2. Auflage einiges zu korrigieren oder zu ergänzen wäre. So ist z. B. unerklärlich, warum auf S. 17 die Kirchengeschichte Böhmens von Naegle fehlt.

Eine Stammtafel der in den böhmischen Ländern bis 1457 herrschenden Geschlechter, Verzeichnisse der Herrscher, Bischöfe und Erzbischöfe wird der Benutzer ebenso begrüßen wie das sorgfältig gearbeitete Register.

Die wissenschaftliche Welt ist um ein Handbuch reicher geworden, das, auf dem neuesten Stand der Ergebnisse deutscher und tschechischer Forschung gleichermaßen überblickend und zusammenfassend, einen neuen Markstein setzt auf einem Feld der Forschung, die keine Grenzen kennt.

R. Mattausch

Georg Lukács, **Geschichte und Klassenbewußtsein.** Frühschriften II, Werk 2. Luchterhand-Verlag, Neuwied/Rh. Preis: DM 50,–; S. 733.

Dieser Band des Luchterhand-Verlages macht dankenswerterweise einige der wichtigsten Schriften von Georg Lukács, des bedeutendsten und einflußreichsten unter den heutigen marxistischen Denkern, wieder greifbar. Im Mittelpunkt steht das wichtigste Werk von Lukács „Geschichte und Klassenbewußtsein“ (1923), daneben ebenfalls noch einige bedeutende Frühschriften wie „Taktik und Ethik“ (1919), „Lenin“ (1924), „Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik“ (1926), Auszüge aus „Blum-Thesen“ (1928) und noch mehrere Rezensionen aus den Jahren 1924/25 und 1928 u. a. Im einzelnen folgendes:

a) „Taktik und Ethik“ zufolge muß man aus „dem Ganzen die Teile und nicht aus den Teilen das Ganze“ (65) deuten und so die Beschuldigungen aus Kreisen der bürgerlichen (manchmal gutgläubigen) Intellektuellen gegen die angeblich unethische Taktik des Sozialismus zu entkräften suchen. Der Mord sei unter keinen Umständen zu billigen. Dennoch könnte es die tragische Situation geben, in der es möglich sei zu handeln, ohne Schuld auf sich zu laden. Diese Argumentation wirkt zunächst verständlich und sympathisch, besonders wenn man an die tatsächlichen Methoden der proletarischen Diktatur denkt.

b) Im Mittelpunkt des Bandes steht die Abhandlung „Geschichte und Klassenbewußtsein“ (daher der Titel des ganzen Bandes), Lukács' einflußreichstes Werk, und „eine der bedeutendsten philosophischen Leistungen des Marxismus im XX. Jahrhundert“ (Fetscher).

Das zentrale Problem dieser Arbeit sind die Frage nach der Rolle der Dialektik im Marxschen System und das Problem der Verdinglichung. Lukács erblickte in der Dialektik nicht nur einen wesentlichen Teil, sondern das Wesen des orthodoxen Marxismus selbst: „... angenommen — wenn auch nicht zugegeben —, die neuere Forschung hätte die sachliche Unrichtigkeit sämtlicher einzelnen Aussagen von Marx einwandfrei nachgewiesen, so könnte jeder ernsthafte ‚orthodoxe‘ Marxist alle diese neuen Resultate bedingungslos anerkennen, sämtliche

einzelnen Thesen von Marx verwerfen — ohne für eine Minute seine marxistische Orthodoxie aufgeben zu müssen. *Orthodoxer Marxismus bedeutet also nicht ein kritikloses Anerkennen der Resultate von Marx' Forschung, bedeutet nicht einen ‚Glauben' an diese oder jene These, nicht die Auslegung eines ‚heiligen' Buches.* Orthodoxie in Fragen des Marxismus bezieht sich vielmehr ausschließlich auf die Methode" (Hervorhebungen vom Rezensenten), S. 171.

c) Ausgehend von oben skizziertem Standpunkt, kritisierte Lukács Engels-Leninsche Erkenntnistheorie (die sog. Widerspiegelungs- oder Abbildtheorie) als ihrem Wesen nach undialektisch — auch dann, wenn sie den Prozeß des Abbildens selbst mit Hilfe dialektischer Kategorien beschreibt. Diese Theorie, wie sonst jeder undialektische Materialismus, ist ein „Platonismus mit umgekehrten Vorzeichen" (Bickert). Lukács deckt das tiefgehende Mißverständnis der Hegelschen Dialektik durch Engels auf und apostrophiert die Ausdehnung der Dialektik auf die Natur als ein der ursprünglichen Konzeption von Marx widersprechendes Verfahren. Die meisten Theoretiker der Zweiten Internationale und alle Sowjetideologen der späteren Zeit (wie Kautsky, Plechanow, Lenin und besonders Bucharin) haben nach Lukács den qualitativen Unterschied zwischen Natur und Gesellschaft übersehen, der darin besteht, daß in der Natur Gesetze, in der Geschichte dagegen nur Tendenzen aufgezeigt werden können.

Lukács begreift den Marxismus — wie seit Engels und Plechanow üblich — nicht als eine allgemeine, umfassende Weltanschauungslehre, sondern als eine Lehre über die konkrete Dialektik der Geschichte bzw. ihres Prozesses. Nach Lukács müßte gezeigt werden, daß der „anschauende" Marxismus „statt die Naturwissenschaften und ihre Methode einer geschichtsmaterialistischen Kritik zu unterwerfen, d. h. sie als Produkte der kapitalistischen Entwicklung zu begreifen, ihre Methode unbesehen, unkritisch, unhistorisch und undialektisch auf die Erkenntnis der Gesellschaft anwendet" (607 f.).

Das entscheidendste Problem in „Geschichte und Klassenbewußtsein" — wie Lukács selbst vor einigen Jahren sagte —, das Problem der Verdinglichung, wird (wie bei Hegel) als Entäußerung, Entfremdung qualifiziert und dann mit Gegenständlichkeit identifiziert. Damit wird aus einem gesellschaftlich-geschichtlichen Problem ein ontologisches gemacht und erkannt, daß die Entfremdung des Menschen in den bürgerlichen wie in den proletarischen Staaten entsteht.

Lenin konnte nicht „Geschichte und Klassenbewußtsein" lesen. Er war krank und starb einige Monate nach der Veröffentlichung des Buches. Gegen Lenins Rat trat Stalin dessen Erbe an. Er legte seiner praktischen Parteipolitik die direkt von Lenin übernommene und von Lukács (in kurzer Studie über Lenin) verherrlichte Organisationstheorie zugrunde, die zu totalitären politischen Konsequenzen führen mußte. Später erfuhr Lukács aus verläßlicher Quelle, daß er aus der Partei ausgeschlossen werden sollte. So wurde es für ihn taktisch notwendig, sich von „Geschichte und Klassenbewußtsein" zu distanzieren, um sich so ein neues Anrecht für den weiteren Partisanenkampf gegen Faschismus und Stalinismus zu sichern.

Kein anderes Buch und kein anderer Denker hat die junge marxistische Intelligenz so tief beeinflußt wie Lukács und sein Werk. Aber auch kein einziger Marxist stalinistischer Prägung hat ihn je wirklich verstanden, und so konnten zwei SED-Ideologen aus der DDR 1960 schreiben: „In politisch entscheidenden Situationen zeigt sich, wohin der einzelne gehört. Als 1956 die Konterrevolution wütete, stand Lukács auf seiten der Konterrevolutionäre ... Ideologisch hat er nie die Position des Marxismus-Leninismus eingenommen ..." (vgl. I. Fetscher, Karl Marx und der Marxismus, München 1967, S. 338).

Obwohl die Lehre vom Klassenbewußtsein und die direkt von Lenin übernommene Organisationstheorie in sich nicht jeder Kritik standhalten, bleibt Lukács ein kluger und kühner Partisanenkämpfer, der, während er seinen ideologischen Feind umarmt, ihn in Wirklichkeit überwindet.

Es ist wirklich zu bedauern, daß Lukács in seinen Frühschriften nicht die Rolle der Religion in der Geschichte begriffen hat. Die Worte, die er im September 1966 gesagt hat, sollte man als Selbstanklage verstehen:

„... die religiöse Seite — der Geschichte und des einzelnen menschlichen Lebens (M. M.) — ... ist ein sehr interessantes Problem, das von niemand und speziell von uns Marxisten überhaupt nicht untersucht wurde, denn der dogmatische Marxismus hat Vorstellungen von der Religion aus den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts, die er nicht überwunden hat" (vgl. Theo Pinkus, Gespräche mit Georg Lukács, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 1967, S. 49).

M. Mandin

Der Donauschwabe und sein geistiges Profil — Weg und Schicksal. Festgabe für Prälat Josef Nischbach, bearbeitet von Michael Lehmann; Gerhardswerk Stuttgart und Sankt Michaelswerk Wien 1969; Leinen, 363 Seiten.

Am 17. März dieses Jahres feierte Prälat Josef Nischbach in Freiburg im Breisgau seinen 80. Geburtstag. Allen Donauschwaben im Westen, vor allem aber den Banater Schwaben, von denen ja der größte Teil immer noch in Rumänien lebt, ist Nischbach ein Begriff.

Josef Nischbach wurde am 17. März 1889 als Sohn deutscher Eltern in Neu-Beschenowa im Banat geboren. Von großer Bedeutung für sein späteres Leben und Schaffen waren seine ersten Kindesjahre, die er hier verbrachte. Ihnen verdankt er jene tiefe und feste Verbundenheit mit seinem Volke, die ihn zum Vater und Helfer seiner Landsleute werden ließ — ihm aber auch zum Schicksal geworden ist. In Szeged erwarb er sich die ersten Kenntnisse in der ungarischen Sprache und besuchte dann das Gymnasium in Temeswar. Hier wurde er auch am 29. Juni 1913 — nachdem er die Phil.-Theol. Hochschule absolviert hatte — zum Priester geweiht. Nun tat sich für ihn ein großes Arbeitsfeld auf. Mit allen seinen Kräften — das war sein fester Entschluß — wollte er dem Glauben und dem (im argen liegenden) Volkstum seiner Schwäbischen Landsleute dienen. Obwohl sein eigentlicher Wunsch, in die praktische Seelsorge gehen zu dürfen, nicht erfüllt wurde, fand sein Leben dennoch eine einzigartige Erfüllung in der Erziehung der jungen Generation. Bischof Dr. Glattfelder ernannte ihn zunächst zum Religionslehrer in Hatzfeld (Jimbolia) und kurze Zeit darauf zum ersten Direktor der Deutschen Katholischen Lehrerbildungsanstalt in Temeswar. 1926 wird der Bau der „Banatia" beendet und vom späteren Bischof Dr. Pacha eingeweiht. Als Studienheim für etwa 500 deutsche Schüler und Studenten aus allen Teilen des Banats ist es so sehr mit dem Namen Nischbach verbunden, daß beide zusammen ein Symbol für das Banater Schwabentum zwischen den beiden Weltkriegen geworden sind. „Cuibul Svabilor" — „Nest der Schwaben" nannte man es scherzhaft-anerkennend von rumänischer Seite. — Ebenso auf die Initiative Nischbachs, der nun schon über die Grenzen des Banats und selbst Rumäniens hinaus bekannt geworden war, geht die Gründung des Bundes der deutschen katholischen Jugendvereine und des Bonifatiuswerkes in der Diözese Temeswar zurück. Zusammen mit Sr. Dr. Hildegardis Wulff OSB gründete Direktor Nischbach den Katholischen Deutschen Mädchenkranz und den Frauenverein. In Anbetracht seiner Verdienste ernannte Bischof Dr. Augustin Pacha Nischbach zum Ehrendomherrn und 1941 zum Residierenden Domherrn zu Temeswar. — Doch auch die Tragik fehlt nicht in seinem Leben. Nachdem ihn die Nationalsozialisten stufenweise aus der Erziehung verdrängt hatten, brach 1944 die Katastrophe über ganz Rumänien herein. Der Krieg und auch die Verschleppungen nach Rußland hatten die Deutschen im Banat schwerstens getroffen. Im Auftrage des Schwabenbischofs Dr. Pacha durchzog Domherr Nischbach das ganze Banat und hielt „seine" Trostmissionen (Volksmissionen und Einkehrtage). Für die Armen und die zurückgebliebenen Waisenkinder wurden Lebensmittel und Kleidungsstücke gesammelt; wieder griff Direktor Nischbach — wie er auch heute noch im Banat genannt wird — selbst durch: er gründete das „Kinderhilfswerk" für die Waisenkinder, deren Eltern

im Krieg bzw. nach Rußland verschleppt waren. — 1946/47 kamen die ersten Krankentransporte aus Rußland zurück; auch ihnen mußte schnellstens geholfen werden. So war es wieder „der Direktor Nischbach", der seine hilfsbereiten Mitarbeiter an fast allen Grenzübergängen stehen hatte, um die Heimkehrenden mit Geld, Lebensmitteln und Kleidung zu versorgen. Er nannte das ganze Unternehmen „Heimkehrerhilfswerk". So wurde er überall zum Helfer und Vater der Seinen. — Der „Lohn" aber ließ nicht lange auf sich warten: Mitten aus der größten Arbeit rissen ihn die neuen Machthaber heraus und verhafteten ihn „wegen Kollaboration mit den Nazis und Spionage für den Vatikan". Acht Jahre lang wurde er durch Rumäniens schwerste Gefängnisse geschleift, bis er 1958 nach dem Westen entlassen wurde. Seither lebt er im Gästehaus des St.-Lioba-Klosters in Freiburg-Günterstal und ist allen, die bei ihm um Rat und Hilfe bitten, Vater und Helfer. — Die Bilanz seines Lebens zieht er selbst mit folgenden Worten (vgl. S. 289): „Keines meiner Werke hatte dauernden Bestand. Keines ist geblieben! Die Präparandie . . ., man hat mich aus ihr verdrängt; Banatia . . . wurde ausgewiesen; Jugendbund . . . zersprengt . . . erdrosselt; Bonifatiuswerk . . . vernichtet. Nur das Kinderhilfswerk und das Heimkehrerhilfswerk erreichten ihre Zielsetzung; mein Stallum im Dom . . . aufgehoben . . . Alle meine Kinder sind vor meinen Augen gestorben . . . Was noch offen steht? Das Gericht. Der Herr möge mir ein gnädiger Richter sein." — Doch keiner seiner Landsleute wird ihm hierin vorbehaltlos zustimmen können. — Johannes XXIII. ernannte ihn zum Päpstlichen Hausprälaten und die Bundesrepublik Deutschland verlieh ihm das Bundesverdienstkreuz 1. Klasse.

Die Festschrift, die Schüler und Freunde von Prälat Nischbach ihm zum 80. Geburtstag widmeten, greift über seinen engeren Lebens- und Wirkbereich weit hinaus und rückt eigentlich das ganze Siedlungsgebiet der Donauschwaben (Jugoslawien–Ungarn–Rumänien) ins Blickfeld. Auch wird hier zum ersten Male der Versuch unternommen, einen Längs- und Querschnitt durch die Geschichte und Kultur des ganzen donauschwäbischen Volksstammes zu geben. Was bisher in zum Teil schwer greifbarer Literatur verstreut vorlag, wird hier zusammengefaßt dargeboten. Das Buch eignet sich besonders für die kommende Generation der Donauschwaben als erste Hinführung zur Geisteswelt ihrer Vorväter; eine Aufgabe, der das ganze Leben von Prälat Nischbach gewidmet war. Aber auch andere, die sich ein Bild von den deutschen Kolonisten Südosteuropas machen wollen, werden zu dieser Festschrift greifen.

Das Geleitwort schrieb Julius Kardinal Döpfner; das Vorwort stammt von Prof. Dr. Michael Lehmann, der auch die Bearbeitung der vorliegenden Festgabe besorgt hat.

Die Beiträge selbst, die alle in sich abgeschlossene Arbeiten darstellen, sind in drei Abschnitte zusammengefaßt und behandeln den (Siedlungs-)Raum, die Kultur und die Bewährung der Donauschwaben.

Da es nicht möglich ist, zu allen Beiträgen Stellung zu nehmen, soll nur das Wichtigste herausgegriffen und gewürdigt werden.

Sehr kritisch setzt sich Josef Schramm (Batschka) in seinem Beitrag „Der Donauschwabe und sein Siedlungsgebiet" mit der bisherigen Geschichtsschreibung auseinander. Es sei hier nur an den neuen Aspekt der „Befreiung" von den Türken erinnert, der sich vor einem auftut: Aus finanziellen Gründen wollte Wien in den neueroberten Gebieten Christen aus dem Osmanenreich ansiedeln. „Da ihre Begeisterung dafür nicht groß war, sicherte ihnen Wien zu, daß sie nach der Befreiung ihrer Heimat wieder abziehen könnten" (S. 21). Doch damit nicht genug; General Nehem mußte am 25. April 1702 nach Wien berichten, „daß ganze Dörfer in die Türkei abwandern . . ." — Der Unterschied zur bisherigen (veridealisierenden) Darstellung liegt auf der Hand. Sehr differenziert sieht Schramm auch das Ergebnis seiner Arbeit für den Sozialhistoriker, den Religionshistoriker, für den Geographen (vgl. S. 25/26).

Bekannt sind die fundierten Arbeiten zur Sprachforschung von Dr. Anton Peter Petri (Banat), aus dessen Feder der Beitrag „Der Donauschwabe und seine Nachbarvölker im Spiegel der Sprache" stammt. Diesmal versucht er die Einflüsse der Nachbarvölker auf die donauschwäbischen Mundarten aufzuzeigen.

Der umfangreichste Beitrag (S. 63—117) von Wilhelm Kronfuß (Ungarn) beschäftigt sich mit den donauschwäbischen Kulturschaffenden. Wertvoll sind die allgemeinen Bemerkungen zur Kultur der Donauschwaben, etwas problematischer aber ist die Namensliste der Dichter, Schriftsteller, Fernsehreporter, Buchdrucker usw. So sehr auch der Autor dieser Liste um die Problematik des „Wer gehört dazu — und wer nicht?" weiß, so fragt man sich doch, ob denn die Männer aus dem 14.—17. Jahrhundert unbedingt erwähnt werden müssen. — Wie dem auch sei, wir sind dankbar und froh, daß sich einer dieser Arbeit und Mühe unterzogen hat. Die vorliegende Liste hat ein jahrelanges Wachstum hinter sich und ist auch in der gegenwärtigen Form noch nicht als abgeschlossen zu betrachten. Der Verfasser schließt mit einem Aufruf an alle seine Landsleute und lädt sie zur Mitarbeit ein.

Von seiner kirchlichen Seite wird der Donauschwabe von Pfarrer Franz Greszl (Ungarn) und Prof. Dr. Michael Lehmann (Banat—Jugoslawien) beleuchtet. Während Pfarrer Greszl mehr den geschichtlichen Werdegang — unter anderem auch die Zeit der Magyarisierung — darlegt, beschäftigt sich Prof. Lehmann mit der donauschwäbischen Frömmigkeit und versucht, sie von der universalen Kirchengeschichte her als tridentinische Frömmigkeit zu verstehen. — Leider wird die Arbeit von Prälat Nischbach am Diözesan-Katechismus von Temeswar und an dem Gebet- und Gesangbuch mit keinem Wort erwähnt. Wahrscheinlich hat er sie bei der Erhebung aus Bescheidenheit unerwähnt gelassen (vgl. die Erhebungen über die Gebetbücher auf S. 218/219, Anmerkung 31). — Ein weiteres Problem, vor dem die donauschwäbische Kirchengeschichtsschreibung steht und das einem angesichts dieser beiden Arbeiten zum Bewußtsein kommt, ist die Unzulänglichkeit der Diözesanarchive im Südosten.

Am meisten aber spürt man diese Lücke am Beitrag von Hans Diplich (Banat) über „Den Donauschwaben und den Dom zu Temeswar" — und so bleibt der Streit, ob Josef Emmanuel Fischer von Erlach den Dom wirklich geplant hat oder nicht, auch nach diesem Beitrag von einer Lösung immer noch weit entfernt. Was aber diese Arbeit dennoch wertvoll macht gegenüber anderen Veröffentlichungen dieser Art, ist, daß sie auf archivalischen Quellen (Hofkammerarchiv in Wien) fußt. Die häufigen HKA(Hofkammerarchiv)-Hinweise machen dies deutlich. — Überhaupt bleibt die Auswertung des Wiener Archivs — und auch anderer — ein dringender Wunsch, eine nicht ernst genug zu nehmende Aufgabe der donauschwäbischen Geschichtsschreibung. — Ganz besonders aber verdient hervorgehoben zu werden „ein dokumentarischer Niederschlag von kulturhistorischem Wert", der hier zum ersten Male gedruckt vorliegt: der Bericht des Grafen Perlas an Maria Theresia über die Einweihung des Domes am 8. September 1754 durch den Bischof Graf von und zu Engl und Wagrain. Der Bericht ist datiert vom 15. September 1754 und befindet sich im HKA Banater Akten r. Nr. 45, fol. 433—438. — Das gleiche Lob gilt auch den Arbeiten von Schramm, Komanschek, Petri und Prof. Lehmann.

Die anderen Beiträge seien hier nur mit Autor und Titel angeführt: Josef Komanschek (Banat) — Der Donauschwabe und seine soziale Stellung; Josef Volkmar Senz (Batschka) — Der Donauschwabe und sein Bildungswesen; Anton Tafferner (Ungarn) — Der Donauschwabe und seine Presse; Josef Haltmayer (Batschka) — Der Donauschwabe und seine Vertreibung.

Der letzte Beitrag der Festschrift ist Prälat Nischbach selbst gewidmet und stammt aus der Feder eines seiner engsten Mitarbeiter. „Der Donauschwabe und sein Helfer" überschreibt Prof. Nikolaus Engelmann (Banat) die Würdigung des Jubilars, und er versteht es, in warmen Worten das Leben und Werk von Prälat Nischbach als ein Leben für Glaube und Volkstum seiner Schüler und Landsleute darzustellen.

Den Abschluß der Festschrift bildet eine Reihe von Registern und Verzeichnissen, so das Verzeichnis der Publikationen von Prälat Nischbach, biographische Daten der Mitarbeiter, Personen- bzw. Sachregister, Abkürzungsverzeichnis, Ordensbezeichnungen, Zeitungen- und Zeitschriftenverzeichnis und die Pseudonyme Kulturschaffender.

Es sei hier auch noch auf einige Bemerkungen allgemeiner Art eingegangen. Etwas undifferenziert scheint der Ausdruck „Donauschwabe" gebraucht zu werden. — Der Begriff selbst wurde erst in den 20er Jahren unseres Jahrhunderts von der Wissenschaft (Universität Graz) geprägt. So sehr wir auch dankbar dafür sind, können wir doch nicht umhin zu sagen, daß er unter den Donauschwaben hier im Westen — von denen, die noch in dem alten Siedlungsgebiet leben, ganz zu schweigen — noch immer kein unbestrittenes Heimatrecht genießt. Es sollen hier die guten Seiten keineswegs bestritten werden, aber angewandt auf die „donauschwäbische" Vergangenheit ergibt er ein Bild historischer Geschlossenheit, das ganz und gar nicht zutrifft. „Ein Haufen, aber kein Volk" — hat Kaspar Muth noch vor 40 Jahren die Deutschen aus dem alten Ungarn genannt (vgl. S. 226). — Schwer läßt sich auch rechtfertigen, wenn Senz in seinem Beitrag „Der Donauschwabe und sein Bildungswesen" die Banatia als schulischen Mittelpunkt „der Donauschwaben" (vgl. S. 163) bezeichnet, wo doch der direkte Einflußbereich der Banatia auf das Banat bzw. Rumänien beschränkt blieb. — Ebensowenig hatte „der Donauschwabe" als solcher irgendwelche Beziehungen zum Dom zu Temeswar. Jede Diözese hatte ihren eigenen Dom, und die Schwaben in Jugoslawien und Ungarn wußten bestenfalls, daß auch in Temeswar einer existiert. Ferner, um beim Beitrag von Diplich zu bleiben, haben die Salvatorianer bis zum heutigen Tag keine eigene Kirche in Temeswar. Ihre Gesellschaft wurde erst 1881 gegründet, und somit kann „ihre" Kirche noch nicht im 18. Jahrhundert das Stadtbild von Temeswar mit „beherrschen" (vgl. S. 252). Es bleibt rätselhaft, welche Kirche Diplich hier konkret meint (vgl. Diözesanschematismus 1948).

Ein anderer Streitpunkt, der ebensowenig das Volk selbst berührt hat wie die Kontroverse um den „Donauschwaben", der aber in der vorliegenden Festschrift da und dort sich bemerkbar macht, ist die Frage, ob man die Hauptstadt des Banats nun Temeschburg, Temesvár oder Temeswar nennen soll. Vielerorts im Banat heißt sie einfach „die Stadt". Schon in den 30er Jahren aber hat Franz Binder in seinem Buch „Alt-Temeswar" (Temeswar, 1934) nachgewiesen, daß wir keinerlei Grund haben, die Hauptstadt des Banats zu „entmagyarisieren", zumal das ungarische „vár" (Burg) auf das deutsche „Wehr" zurückgehe. Man sollte es endlich zur Kenntnis nehmen!

Mit dem Gesagten soll aber der Wert des Sammelwerkes nicht im geringsten gemindert werden. Im Gegenteil, den beiden Priesterwerken Sankt Michael/Wien und Sankt Gerhard/Stuttgart — nicht zu vergessen Prof. Lehmann — gebührt Dank und Anerkennung.

Wärmstens kann man auch die beiden anderen Bücher von Prof. Lehmann „RUF IM STURM — Beiträge zur Geistesgeschichte des Donauraumes und der Donauschwaben" (Sankt Michaelswerk Wien 1967; Leinen, 166 Seiten) und „MARIA SCHNEE BEI PETERWARDEIN 1716—1966 — Eine Gedenkschrift" (Sankt Michaelswerk Wien 1966; Leinen, 327 Seiten) empfehlen. So mancher Gesichtspunkt, der in der Festschrift von Prälat Nischbach nur erwähnt oder angedeutet wird, kann von hier aus vertieft und geweitet werden. *Martin Roos*